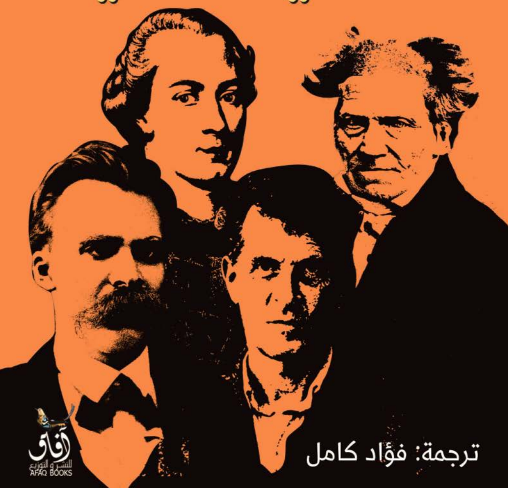
رودیجر بوبنر

الفلسفة الألمانية الحديثة



ترجمة: فؤاد كامل

الفلسفة الألمانية الحديثة

روديجر بوبنر

- المؤلف: روديجر بوبنر
- العنوان: الفلسفة الألمانية الحديثة
- المترجم: فؤاد كامل
- الطبعة: الأولى 2019
- تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- مستشار النشر: سوسن بشير
- المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:
٢٢٥٦٠ / ٢٠١٨
الترقيم الدولي: ISBN
978 - 977 - 765 - 201 - 8

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

الفلسفة الألمانية الحديثة

تأليف

روديجر بوبنر

ترجمة

فؤاد كامـــل

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشؤون الفنية

بوبنر، روديجر

الفلسفة الألمانية الحديثة - روديجر بوبنر - ترجمة: فؤاد كامل

ط1القاهرة -آفاق للنشر والتوزيع - 2019

288 ص، 24 سم.

رقم الإيداع 22560 / 2018

الترقيم الدولي 8 - 201 - 765 - 977 - 978

1 - فلسفة

أ - العنوان

بوبنر، روديجر

المحتويات

تصدير المؤلف

أدلى «جون ستيوارت مِل» بالملاحظة التالية في «ترجمته الذاتية» في معرض حديثه عن «نسق المنطق» قال:

«من المرجح أن تسود لفترة أطول (وإن كنا نأمل أن يكون ذلك بدرجة أقل) النظرة الألمانية أو القَبْلية **a priori** للمعرفة الإنسانية بين أولئك الذين يشغلون أنفسهم بمثل هذه الأبحاث، سواء هنا (أي في إنجلترا) أو في القارة» (أي أوروبا). كان ذلك منذ أكثر من مائة عام مضت. ومنذ ذلك الحين، تجاوزت سيطرة الفلسفة الألمانية عن العالم الأنجلوسكسوني ذروتها، وتحققت آمال «ستيوارت مِل» بدرجة فاقت كل توقعاته. وتناقصت الألفة كثيرًا بالتطورات الفلسفية التي تجري في القارة، عما كانت عليه من قبل، حتى لم تعد لها ولو صورة سطحية معقولة. وأصبح من الشائع أن تُصادف الجهل ممتزجًا بذلك التحيز القديم القائل بأن المفكرين الألمان يتوهون في التأمل النظري القبلي، ويؤثرون التهويمات الغامضة على التعبير الواضح.

هذا التعبير الذي أجملناه بدأ عند منعطف القرن العشرين، وصادف التجديد الذي تناول الفلسفة الإنجليزية في هذا القرن. وكان برتراند رسل **Bertrand Russell** و ج. إ. مور **G. E. Moore** قد رفضا مرة واحدة وإلى الأبد الهيجلية الجديدة الميتافيزيقية التي اعتنقها أستاذاهما برادلي **Bradley** وماكتاجارت **Mctaggart**، وذلك حتى يعيدا تراث الأجداد التجريبي إلى مكانه الصحيح. وفي هذا الوقت نفسه، رفع كل من جوتلوب

فريجه Gottlob Frege ولودفيج فتجنشتين Ludwig Wittgenstein إلى مرتبة الثقات في بريطانيا وأمريكا، وكان كل منهما قد عانى في بلده من مصير الأنبياء الذين لا كرامة لهم في أوطانهم. بيد أن هذا الموقف الذي يتسم بالمفارقة قد تغير بالتأكيد منذ ذلك الحين، إذ انتهى المطاف بفريجه وفتجنشتين بطريق دائري. ومن خلال المدرسة التحليلية -إلى العالم الناطق بالألمانية شأنهما في ذلك شأن الأعضاء المهاجرين من حلقة فيينا بما فيهم كارل ريموند بوبر Karl Raimund Popper - وأصبحا يؤخذان على نحو جدِّي بوصفهما منشِّطيْن للمناقشة الدائرة في الوقت الحاضر.

وفي العقود الأخيرة، طرأ على الفلسفة في ألمانيا تغير واضح سريع، وكان على المدرسة الظاهرية السائدة منذ النصف الأول من هذا القرن، وما برحت نشطة حتى الآن، بفروعها في فلسفات الوجود وعلوم التأويل -كان عليها أن تتصالح مع التقبل المتزايد للفلسفة الوافدة من البلدان الأنجلوسكسونية، تلك البلدان التي عمدت إلى إحياء الاهتمام بفلسفة العلم على نحو فعال، بعد أن كانت هذه الفلسفة قد توقفت منذ العشرينيات. وفضلًا عن ذلك، كان هناك إحياء لبعض النظريات الكلاسيكية التي شاعت في القرن التاسع عشر، وبخاصة فلسفة هيجل الجدلية، وفلسفة أتباعه من الهيجليين الشبان، وفلسفة ماركس. ومما يدعو إلى الدهشة، ويبعث على الإيحاء من الوجهة الفلسفية أن التيارات المتباينة لا يندفع أحدها إلى جانب الآخر، ومن ثم تحتفظ بالاستمرارية، والاستعداد للتلقي، والرغبة في الإحياء، كُلٌّ باستقلاله عن الآخر. وأحرى بنا أن نقول إنه قد نما من تلك العناصر التي وصفناها ذلك الوصف الإجمالي مناخ من النقاش المحتدم، حافل بتبادل الأفكار، زاخر بالمنازعات. وعلى هذا فإن الفلسفة الألمانية المعاصرة أقل تجانسًا بكثير من المشهد الإنجليزي -الأمريكي؛ ومع ذلك، وعلى الرغم من تنوع المواقف والبرامج، نستطيع أن نميز في وضوح خيطًا واحدًا يربط بينها جميعًا. ولا تخلو مهمة وصف هذا المشهد من الجاذبية، وإن لم تكن شيئًا يسيرًا. والمطلوب هو أن نميِّز الطريقة التي يرتبط بها كل شيء دون أن نتجاهل ذلك التباين.

ولا بد أن نعطي للاتجاهات المختلفة حقَّها، بينما ينبغي ألّا نغفل عن إلقاء نظرة عامة على التيارات المتباينة. فإذا وضعنا هذا نصب أعيننا، كان لا بد لنا من أن نفهم عنوان «الفلسفة الحديثة» بمعناه الواسع. فهو يشير أساسًا إلى مرحلة الفلسفة التي تمتد من الحرب العالمية الثانية إلى الوقت الحاضر، وإن كنا نرى من حين إلى آخر أيضًا رجوعًا إلى العشرينيات والثلاثينيات. ولما كانت الأشياء في حالة تدفق مستمر بطبيعة الأمر، فلا سبيل إلى ادعاء الموضوعية التاريخية، أو الحكم النهائي. وفضلًا عن هذا، لا يمكن أن يكون هذا المطلب- بأي معنى دقيق للكلمة – سوى مجرد مثل أعلى نطمح إليه، ولكننا لا نبلغه أبدًا.

ومن الجلي على كل حال، أن أي تفسير للحاضر لا يمكن أن ندلي به ونحن معتصمون بذلك الانفصال والهدوء اللذين يتمتع بهما المؤرخ المعنيّ بالحقب البعيدة التي اكتملت الآن صورتها. فما برحت نظرة المؤلف الذاتية سائدة إلى حد ما؛ فهو لا يستطيع أن يطرح من حسابه مشاركته الخاصة في البحث والنقاش الدائرين في عصره. ولا مناص للعرض من أن يترك عديدًا من الأحكام مفتوحًا، كما أن بعض الدعاوى العارضة ستخضع أيضًا في المستقبل للمراجعة السريعة. وربما ساعد هذا بكل تأكيد على إضفاء شيء من الحيوية على الصورة العامة.

ومهما يكن من أمر، فثمة نتيجة منهجية تترتب على هذا الموقف الخاص من تقديم تفسير للفلسفة المعاصرة، فسوف يأخذ الكتاب شكل البحث الذي يتقدم من خلال التخطيطات الإجمالية، والخطوط العريضة، والمنظور. فمن المستحيل بكل تأكيد في الظروف الراهنة إنتاج عمل يتوخى التحليل الدقيق، والإحاطة الموسوعية الشاملة، والصحة النهائية. وحتى أكون مُحَدِّدًا، سأستهل الكتاب بمقدمة؛ لكي أحدِّد الوجهة العامة، تعقبها مجموعة من المقالات عن التيارات الرئيسة الثلاثة. والتيارات التي أميزها هي: علم الظواهر وعلم التأويل؛ الفلسفة اللغوية وفلسفة العلم؛ الجدل وفلسفة التطبيق.

مقدمة

في تاريخية الفلسفة

أن يكون للفكر الفلسفي تاريخ حقيقةٌ ينبغي أن تبعث على دهشتنا أكثر مما تفعل في واقع الأمر. وقد يبدو من الجلي في نهاية تراث فلسفي طويل أن من اليسير تجاهل ذلك اللغز الفلسفي الذي تنطوي عليه هذه الحقيقة البسيطة. ومن وجهة نظر تاريخية قد يبدو أنها لا تتضمن شيئًا يخرج عن المألوف؛ ذلك أن الفلسفة يُنْظر إليها هنا على كل حال -بوصفها جزءًا من تاريخ البشرية. ومن هذه الناحية، فإنها تقوم بدور مساعد -كبيرًا كان هذا الدور أو صغيرًا- في الصورة العامة لحقبة تتألف من كثير من الحقائق التاريخية الأخرى، إن لم تُجعل تابعة تمامًا -بنقد أيديولوجي متطرف- للتغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي تتقدم في استقلال ذاتي، وتقوم على أساسها البنية العليا للفكر؛ ذلك أنه بالنسبة للفلسفة ذاتها، ينبغي أن تحتفظ تاريخيتها -على كل حال- بعنصر الإشكالية. ألا تسعى الفلسفة إلى بلوغ الحقيقة؟ أليست النسبية التاريخية أمرًا لا يتسق مع فكرة الحقيقة في جملتها؟ ألا تجعل الفلسفة من المعقولية دعوى أساسية؟ وأليست المعقولية -إذا فُهمت على وجهها الصحيح- هي بالضرورة شيء واحد وبالذات؟ ألا يوجد خطأ عميق تتضمنه فكرة التطور التاريخ للعقل، ما دام للعقل الذي يسمح لنا على الأقل بالتعبير عن هذه الفكرة، من الصحة ما يجعله يتجاوز التاريخ؟ أم أن كل معرفة ممكنة للسمة المُكَيِّفة للتعبيرات المزعومة عن العقل في سياقها التاريخي نفسه مُكَيَّفة بدورها؟ هل هناك أي مخرج من هذا الارتداد؟ هذه الأسئلة جديرة بشيء من النظر.

لقد كانت الملاحظة القائلة بأن الفلسفة خاضعة للتغير التاريخي بمثابة تحد دائم للفكر؛ لكي يضع حدًّا لهذا الموقف الخطير؛ لأنه ضار غاية الضرر بالعقل. ولتسمحوا لي بأن أشير لهذا الأمر ببعض الأمثلة الكلاسيكية.

إن الاستعراض الموجز لتاريخ الفلسفة الذي قام بها أرسطو في عصره لتقديم الموضوعات التي تناولتها ميتافيزيقاه، لا يلزم عنه أن سلامة صياغته الخاصة يؤكدها اتفاقها مع الآخرين، بل إنها تتضمن قبل كل شيء، البرهان على قصور الفلسفة السابقة. وحيثما تكون التصورات ما زالت في حالة تغير، فإن المسائل لا تكون قد حُلَّت حقًّا. وهكذا تقع على العقل مهمة ينبغي أن ينجزها؛ مهمة لا يستطيع أن ينجح فيها بالتعويل على قواه الخاصة وحدها، ويكون العقل قد أساء تأويل مهمته تمامًا، إذا تراجع مرةً أخرى إلى النسبية التاريخية، بدلًا من سعيه إلى الفهم العقلي الذي ينشده. ومن هذا السعي تستمد الميتافيزيقا صفتها الجليلة بوصفها الحقيقة الختامية التي تضع حَدًّا لكل صور عدم اليقين.

وبمثل هذه المقاصد، نشأت محاولة «كانط» لوضع أسس نقدية جديدة للفلسفة -نشأت من إشكالية عدم الوضوح في المنهج، وعدم التحديد فيما ينتج عنه، مما لا يناسب علمًا للعقل. ولا محيد من أن تقبل الميتافيزيقا- رغم ما يتصف به تراثها من ثراء -تقويمها على أساس حالتها الفعلية. وكانت من الحقائق التاريخية التي واجهها «كانط» -وإن تكن حقيقة لا تتسق بصورة عميقة مع فكرة العقل- إن المناقشة حول جميع المسائل المهمة ما برحت محتدمة، وأن الآراء تتغير دون أن تستقر على حال. وكان برنامج «كانط» لوضع فلسفة نهائية مؤسسة على العقل، بحيث تكون في المستقبل «قادرة على أن يُنْظر إليها بوصفها علمًا» -كان هذا البرنامج تعبيرًا عن الأمل في إمكان وضع نهاية مرة واحدة وإلى الأبد لتلك السمة التاريخية للفلسفة، بوصفها سلسلة مزعزعة من التصورات التي يحل بعضها محل بعضها الآخر على مر العصور.

وحتى هيجل الذي أخذ التاريخ الفلسفي مأخذًا فلسفيًّا أكثر جدية من سابقيه، بدأ

من اقتناعه بأن هذا التأمل التاريخي ضروري لإحراز الانتصار النهائي للعقل، فهو – بكل تأكيد– أبو كل تاريخ للفلسفة بالمعنى الدقيق لهذا اللقب؛ ذلك لأنه لم يعمد إلى مجرد تجميع النظريات السابقة للإشادة بها أو إلى إساءة استخدامها كمناسبة للتهوين من شأن أسلافه، وتبرير دعاواه عن طريق المقارنة. وفي تلك الفترة الحافلة بتشييد المذاهب التي أعقبت «كانط»، اكتشف أن النظريات الجديدة تظهر باستمرار مؤكدة طابعها المطلق **absoluteness**، وأن الحلول الختامية المزعومة للمشكلات الكونية جميعًا ينسخ بعضها بعضًا بسرعة فائقة. ومن ثمّ، كان توضيح العلاقة المتناقضة – في نظره– بين فكرة العقل الذي لا سبيل إلى إنكارها بأن الفلسفة وحدة، وبين السمة المتكيفة لتجلياتها (أو مظاهرها) التاريخية، كان هذا التوضيح مشكلة فلسفية في المحل الأول. وعلى حل هذه المشكلة تتوقف إمكانية قيام مذهب شامل من ذلك الطراز الذي يُرْضي التوقع التقليدي –على نحو أكثر من أن يكون وهميًّا– بأن الفلسفة يمكن أن تمدنا بإجابات حقيقية ومُرْضية على الدوام. وما إن فُقدت الثقة في مشروع هيجل لإقامة مذهب نظري للمعرفة يتميز بصحة شاملة، حتى اقتصر الاهتمام على تأملاته عن تاريخ الفلسفة. وهكذا كان عمر هيجل مؤسس النزعة التاريخية **historicism** أطول من عمر هيجل آخر واضعي المذاهب.

فإذا تتبعنا هذا الخط الفكري خطوة واحدة إلى الأمام فحسب، رأينا أن القرن التاسع عشر يذعن في الواقع للمفارقة الفلسفية عن تاريخية الفكر. ومن المفيد للمهمة التي نضطلع بها أن نكون واعين بهذه التصورات التي حدثت في القرن التاسع عشر؛ إذ لمّا كانت هذه التطورات ما زالت تشكل إلى حد ما الظروف السابقة على التفكير المعاصر، فإن توضيحًا مبدئيًّا قد يساعدنا على توجيه خطانا في الاتجاه الصحيح. وبعد تلك التحليقات العليا للمثالية الألمانية في مذاهب فشته وشلبخ وهيجل، بدأت عملية تهرُّب من لغز التاريخية، واتخذت هذه العملية اتجاهين رئيسين؛ ففي اتجاه منهما نما الوعي بالتقدم المثمر الذي أحرزته العلوم الوضعية، وأصبح شعار «سقوط المثالية» هو بدعة

العصر. وأصبح النظر الفلسفي بالقياس إلى المعرفة المتزايدة يوميًّا، والتي لا يعتريها الشك كما ينجزها البحث العلمي -أملًا مهجورًا. وإذا كان من الممكن ألا يتهاوى ذلك النظر نهائيًّا في مهاوي العدم، فإن عليه أن يتلمس اتجاهه على أساس هذا النموذج. وفي ألمانيا على الأقل، ارتبط هذا الموقف بصيحة تنادي بـ«العودة إلى كانط!». وكانت الفكرة الكامنة وراء هذه الصيحة هي الرجوع إلى فلسفة صلبة، مُوَجَّهة توجيهًا علميًّا، مبرَّأة من أوهام النزعة التاريخية. وفي سنة ١٨٣١، وهي سنة لها قيمة رمزية مزدوجة بوصفها السنة التي تُوفي فيها هيجل، كما أنها تشهد الذكرى الخمسينية لظهور كتاب «كانط» الرئيس: «نقد العقل الخالص» حتى في هذه السنة المبكرة تباكت شخصية ثانوية على شاكلة «فردريش إدوارد بينيكه» **Friedrich Eduard Beneke** -على انحراف أصحاب الرؤى من أتباع «كانط» الذين فقدوا كل اتصال بالمنهج العلمي، ومن ثم سنُّوا تطورًا عجيبًا في ألمانيا يضاد الفكر المتزن التقدمي في فرنسا وإنجلترا.

وارتفعت هذه النغمات فيما بعد على نحو أعم؛ فقد جاهرت المدرسة الكانطية الجديدة التي سادت العالم الأكاديمي فترة طويلة في القرن العشرين - جاهرت بعقيدتها الفلسفية العامة بالدعوة إلى الاعتراف الأوَّلي بـ«حقيقة العلم». ومنذ ذلك الحين، استندت الفلسفة في شرعيتها على نظرية العلم. ولكنها تجاهلت هذه الناحية- مشكلة تاريخها الخاص. فقد أدى اليقين بمعقولية تتفوق على التغير التاريخي وتنعزل عنه على الدوام؛ تلك المعقولية كما تبدو متضمنة في العلوم. سواء في معرفتها أو مناهجها أو معاييرها -فأدّى هذا اليقين إلى تجاهل تلك الحقيقة، وهي أنه حتى العلم نفسه ما هو إلا مؤسسة لها تاريخ، ولا يمكن أن ينعزل عن العملية التاريخية. ولم يتزعزع الصرح الوضعي لعقيدة النظرية العلمية إلا مؤخرًا نتيجة للتذكير بأن للمعرفة العلمية تاريخيتها الخاصة بها. وقد أسهم التأويل الفينومينولوجي (الظاهري) وتاريخية **Historicism** المراحل المتأخرة من مدرسة بوبر **Popper** معًا في هذا الاعتراف في الفلسفة المعاصرة.

وقد كانت نظرية العلم أحد ردود الفعل على انهيار ادعاءات الفلسفة المذهبية؛ فإلى

جانبها تطور إبان القرن التاسع عشر منهج آخر للتهرب من مشكلة تاريخية الفلسفة. ومن الغريب حقًّا أن هذا المنهج أطلق عليه اسم «النزعة التاريخية» **historicism** وقد يبدو للوهلة الأولى أن الاسم يَعِد بالعكس- أعني إقامة فلسفة معينة بدور ما هو تاريخي. وقد تحدث يعقوب بوركهارت **Jacop Burckhardt** فعلًا عن «الاستعداد الخاص الذي يتميز به القرن التاسع عشر للدراسات التاريخية»، وذلك عندما بدأت التطورات الواقعية في تفنيد المزاعم المسرفة لوضع مشروعات من الطراز الهيجلي تستهدف الكشف عن أعمال العقل القصْدية في تاريخ العالم. ومع ذلك، فإن النزعة التاريخية تنطوي على عنصر من المناعة ضد الطابع المكيّف تاريخيًّا للعقل.

ولو كان كل شيء يصطبغ بالصبغة التاريخية، إذن لكان الشكل الخاص الذي يضفيه الزمان على نظرية ضد أخرى مسألة خليقة بعدم الاكتراث. ولكن لما كانت نقطة الانطلاق دائمًا هي الطريقة التي يتكيف بها كل فكر مع عصره، والتي بها يضرب جذوره في هذا العصر، فإن ذلك لا يمثل أي مشكلة أخرى. وفي «المتحف الخيالي»(*) لتاريخ الفلسفة يتم تجميع المذاهب السابقة جميعًا، حتى مذاهب أقرب المعاصرين لنا. وهي مذاهب لا يتدخل أحدها في الآخر، ولكنها لا تمت أيضًا بأي صلة بعضها إلى بعضها الآخر. ولكل منها بوصفه ظاهرة تاريخية حقه النسبي الذي يتساوى مع حق غيره. ومن ثمّ، فإن تعددها لا ينطوي في نهاية الأمر على أي تنافر مع وحدة العقل. وعلى هذا النحو تَلْقي مشكلة التاريخية حَلًّا شكاكًا. ونتيجة لهذه التسوية **levelling** تتبدد كل قوة فلسفية. ولم يكن عبثًا أن نيتشه اللامنتمي قد أمسك بمرآة لعصره مفسِّرًا النزعة التاريخية بأنها علامة ميتة على الضعف. وأنها إشارة صريحة على الانحلال الحديث في مقابل الأصالة الفلسفية التي امتاز بها الإغريق «اللاتاريخيون» **unhistorical**.

حملتنا تأملاتنا إلى نهاية القرن التاسع عشر. فهناك بالطبع تصل الدعوى العامة

(*) هذا التعبير مستعار من عنوان لأحد كتب آندريه مالرو في سلسلة كتبه عن تاريخ الفن. وهي «أصوات الصمت» (ف. ك).

بتاريخية الفلسفة إلى أن تكون لها صلة وثيقة بموضوعنا على وجه خاص. فما برح القرن التاسع عشر بوصفه أقرب الفترات الماضية إلينا -يؤثّر تأثيرًا تحتانيًّا في فلسفة قرننا الحالي، حتى إلى يومنا هذا. وأنا لا أشير ببساطة إلى مسائل جلية مثل المؤثرات واستمرارية المدارس المختلفة وإنما أعني أن أصعب شيء في الموضوع هو النظر إلى ما وراء هذا كله مباشرة. إن لأقرب ماضٍ إلينا تأثيرًا غير ملحوظ، إذ يُنْظر إليه على نحو حاسم، بأنه مضى وانقضى. وكلما كان الانفصال أعظم، بدا كل شيء بعيدًا، أيًّا كان هذا البعد، على حين أن الثقة بالنفس، بالنسبة للاهتمامات المعاصرة، تقتضي من المرء أن يستبعد ما كان يأتي مباشرة من قبل على أنه شيء عتيق فات أوانه، دون أن يتحرر منه المرء حقًّا.

وهكذا كان الشعور بتفوق بداية جديدة لا جعجعة فيها، شعورًا جارفًا تمامًا في الفلسفة في النصف الأول من قرننا الحالي، وظل هذا الشعور مجتاحًا حتى بزغ على مهلٍ الوعي بما هو نسبي في أصالته المزعومة. وليس من شك أنه حتى فلسفة العصر الحاضر تعد مدينة للماضي من وجوه يصعب إحصاؤها، ويتعذر سدادها. ولست أدَّعي، بكل تأكيد، أن الفكر المعاصر ينبغي أن يُنْظر إليه بوصفه مجرد انعكاس للمواقف التقليدية. فلا مشاحة في هذا، ما دامت حيوية الفكر الفلسفي وتلقائيته لا سبيل إلى استنفادهما من حيث المبدأ. وقد يكون من الخطأ أيضًا أن نظن أن الحاضر لا يتصل إلا بالماضي المباشر فحسب، ذلك أن المعرفة الفلسفية طويلة الأجل، وقيام عصور إحياء عظيمة أو ضئيلة دليلٌ واضح باستمرار على الطريقة التي يمكن أن تحمل بها النظريات التي ظهرت في الماضي البعيد -في طياتها على كثير من القدرة على الحياة الجديدة. وليست المعاصرة وحدها هي التي تضمن الواقع. فمن اليسير أن تجد مواقف فلسفية في العالم المعاصر أوغل في الموت في واقع الأمر من كثير من الآراء الكلاسيكية التي عفى عليها الزمان. ومن ثمّ، يحتاج كل عصر من عصور الفلسفة إلى مجهود حقيقي لكي يوضح ما ينبغي أن يقوله بحيث يكون جديدًا أصيلًا، وما يمثل حقيقة تقليدية مصوغة في قالب

مختلف؛ فهي حرب قديمة على جبهاتٍ تحركتْ إلى أماكن أخرى أو هي مواصلة صريحة لعمل تم إنجازه فعلًا.

وأخشى أن يكون لهذه الملاحظات الأخيرة في بعض الآذان وَقْع الادعاء أو حتى السطحية. وكل ما أريد أن أقوله هو هذا: إن عرضًا ذا معنى للفلسفة المعاصرة ينبغي أن يضع في حسبانه الطبيعة الشكلية للفارق الزمني والتركيز على التاريخ العرضي الذي كتب فيه كتاب، أو قُرئ، ليست له غير قيمة هيِّنة وبمعنى التقويم الزمني **calendar** لا وجود لـ «حاضر» في الفلسفة. أما الشيء الذي له وزن باعتباره موضوعًا فلسفيًّا يتصل اليوم بما نحن فيه، وسيستمر في إثارة أذهان الأحياء لفترة طويلة، هذا الموضوع لا يتضح إلا في سياق أوسع. وهكذا نراه مرتبطًا دائمًا بالماضي الفلسفي. هذه الصلة قد تكون ظاهرة أو محتجبة وقد ترجع إلى ماضٍ بعيد أو قريب. أما أن يتصرف المرء وكأن الأسئلة الفلسفية تتساقط من السماء فمعناه أن يغمض المرء عينيه عامدًا عن مثل هذه العلاقات. ولا يمكن أن توصف أسئلتنا دون مزيد من الضجة بوصفها المسائل (الوحيدة) في الفلسفة، أو المسائل المهمة الوحيدة التي يمكن إثارتها. فلا ينبغي أن تؤخذ على أنها الإنجازات السعيدة لعقل لا يعكر صفوه شيء في ختام تاريخ عاصف لدروب **alleys** فلسفية مسدودة، ومشكلات زائفة. ذلك أن صياغة المشكلات الفلسفية وحلها لا يمكن أن ينفصلا تمامًا عن الظروف التاريخية وقوة التقليد.

ولا بد لنا بالطبع أن نقتنع بأهمية المشكلة في ذاتها، إذا كان لا بد لنا من بذل الجهد من أجل فهمها. فإن ما ننظر إليه على أنه مهم فلسفيًّا، أو الذي لا نراه كذلك لا يتوقف على أن له مكانًا معينًا في سياق تاريخي، ولكنه يتوقف على اعترافنا به بوصفه مشكلة. ومن جهة أخرى، فإن ما نعتبره مشكلة في أي زمن ما، أو الذي لا نعتبره كذلك، ليس مسألة تخضع بحال من الأحوال لقرارنا الحرّ، أو شيئًا يتضح للعقل وحده. فالظروف التاريخية تؤدي إلى انتقاء المشكلات وتعديلها، وتحديد الشكل الذي نتصورها فيه، ومعايير التفضيل والتقويم. وليس في هذا كله ما يتنافى مع العقل الفلسفي، ولكنه ليس

أيضًا نتيجة مباشرة لنشاطه، وبهذا يمثل حدًّا. وتلك الحدود الموجودة دائمًا، ومن ثمّ لا يفطن المرء إليها على الفور –على نشاط العقل في المسائل التي تشغله (بالقياس بالمسائل التي قد تشغله) ما هي إلا تعبير عن تاريخية الفلسفة. وهذا لا يخرج إلى النور إلا في صورة محسوسة ومن ثمّ لا سبيل إلى مناقشته إلا بأن نضرب له أمثلة ملموسة وتجد تاريخية الفلسفة المعاصرة التعبير عنها في صورة مشكلاتها. ففي مجال المشكلات التي نعترف بأنها حالية، تحدِّد الفلسفة المعاصرة نفسها في مقابل التقليد، وفي الوقت نفسه تضع نفسها في علاقة معه.

وما نعنيه يمكن توضيحه بطريقة أساسية جدًّا بتركيب مشكلة ما. فبهذه الكلمة «مشكلة» التي تخدش السّمع والتي تتحلّى بها عناوين كتب كثيرة، والتي تشيع في كلامنا العادي في الحياة اليومية –نقصد شيئًا فلسفيًّا مُضْمرًا. وفي فهمنا لكلمة «مشكلة»، ما زال يتردد صدى أخير لما كنا نُطلق عليه في المصطلح القديم الساذج كلمة «دهشة» thaumazein، والتي نعتبرها بداية التأمل الفلسفي.

فالمشكلات تميل إلى الظهور على غير توقع. ويلتقي بها المرء على وجه خاص إذا لم يتنبأ بها. وهي تعوّق تقدم المرء في طريق عاداته التي يأخذها على أنها شيء مفروغ منه. وموقف الدهشة إزاء المشكلات يناظر رد الفعل الذي وصفه فتجنشتين بقوله: «لست أدري طريقي فيما يدور حولي».

ولما كانت سمة المشكلات بالمعنى الحقيقي أنها تظهر على غير انتظار، فإن تلك المهمات والصعوبات جميعًا التي نصادفها والتي نطلق عليها عادة اسم «مشكلات»، وإن كنا نعرف جيدًا متى تظهر، ونعرف الشكل الذي تتخذه والطريقة التي يمكن أن نعالجها بها، هذا الضرب من المهمات والصعوبات ينبغي ألا نسميه –إذا شئنا الحق– «مشكلات» على الإطلاق. والأحرى بالإنسان في مثل هذه الحالات أن يتحدث عن ميول إلى استخدام معرفة يسيرة التناول، مألوفة المأخذ. وهناك بكل تأكيد مناهج ووسائل وإجراءات تطورت وتعلّمها الناس لمعالجة مثل تلك «المشكلات» التي سبق

تقويمها، سواء في الحياة اليومية أو في العلوم ومن جهة أخرى، إنّ مواجهة المشكلات الأساسية لأول مرة، تترك المرء في حيرة. والمشكلات التي تظهر فجأة وتكون عسيرة الحل بحق، تكشف لنا عن قصور المعرفة التي كانت في متناول أيدينا، والتي كانت تتحمل العبء في حياتنا العملية. وحينما لا أستطيع أن أحرز أي تقدم في درب مطروق، وعندما تصبح كل مغامرة بلا نفع، لأنني لا أدرى ما أنا فاعل، أكتشف أن معرفتي قاصرة.

والمشكلات لا تنشأ من فراغ، وإنما تظهر أول ما تظهر على خلفية معينة؛ هذه الخلفية معطاة. ومن المهم جدًّا أن ندرك أن المشكلات لا تتخذ صفة المشكلات إلا إذا قيست بما كان غير إشكالي **unproblematic** حتى هذه اللحظة. وامتلاك معرفة ضئيلة هو الذي يجعل من الممكن أولًا أن نفهم أن ما نعرفه ليس فيه الكفاية. والافتراض المسبق لحالة معينة من حالات المعرفة، وحدود هذه المعرفة التي يعمل ظهور مشكلة ما على إبدائها للعيان، يدلّان على أن هذا الافتراض واقعة تاريخية. وعندما تدفعنا المشكلات إلى تأمل ضروب القصور في معرفتنا التي تبدو مُرْضية في الظاهر، فإن الطابع الفوري المُعْطي لهذه المعرفة يعود مرة ثانية. ونكون قد تقدمنا خطوة أخرى، ذلك أن المشكلات تعمل على تنشيط الجهود الذي يبذلها الفكر في حالة من حالات المعرفة في زمن معين؛ وهي حالة تنتسب من هذه الناحية فعلًا إلى الماضي.

والمعرفة التي نعترف بأنها محدودة تُفَسَّر على أنها في حاجة إلى امتداد أو إصلاح. وفي ثناياها ينشأ التحدي المباشر لتجاوزها، إذ تقتضي ما تتصف به المعرفة من قصور الالتزام بمعرفة المزيد. وبهذه الطريقة وحدها يمكن التغلب على المشكلات. وهذا الموقف من الحيرة الذي ينشأ نتيجة لتلك المعرفة القاصرة ينبغي أن يزيله موقف آخر نقضي فيه على ذلك القصور المزعج، بحيث تصبح المعرفة المُيَسَّرة للمرء شيئًا موثوقًا فيه مرة أخرى. ومن ثمّ، فإن حلّ المشكلات يفترض مسبقًا تأمل نشأتها. وعندما يعرف الإنسان لماذا يصطدم بمشكلات، فإنه يعرف على نحو أدق أين يقع القصور. وبتحديد موقع الصعوبات ومعرفة حدودها، لا يكون المرء قد قضى على القصور، ولكنه يكون

قد امتلك فعلًا مرشدًا أساسيًّا في بحثه. وبينما يتركز الانتباه على ما هو جديد، نجد أن هناك استمرارًا للمعرفة -من وجهة نظر أوسع- يسري خلال مرحلة ظهور المشكلات.

والمعرفة المتيسّرة فعلًا بوصفها الخلفية، وتجربة الانهيار في مواجهة المشكلات الناشئة، والوعي الناجم بحدود المعرفة المتاحة فعلًا، والبحث عن حلول على أساس الإلغاء التام للمشكلات سواء بتجميع نواحي القصور في المعرفة، أو بإعادة وضع الموقف الأصلي للمعرفة الملائمة - هذه المراحل المختلفة للفكر تجاه المشكلات ربما أمكن تحليلها على هذا النحو؛ فتنعكس تاريخية الفلسفة في هذا النموذج.

وسأحاول فيما يتلو من فصول تطبيق هذا النموذج على المشكلات الرئيسة التي تشغل في الوقت الحاضر انتباه الفلاسفة الذين يشتركون في تراث معين. وهذه المشكلات هي ما أفهمه أفضل من غيرها، لأنني أشارك في ذلك التراث. وهكذا، سوف تُعْرض الفلسفة الألمانية المعاصرة بوصفها تركيبة من المشكلات التي تدور حولها المناقشة. وهذا هو الشكل الملموس الذي يتخذه، في يومنا هذا، الطريق الموصِّل بين التراث والأفق المفتوح هناك حيث يتحرك دائمًا الفكر الفلسفي.



علم الظواهر والتأويل

بداية هُوسِّرل

في مجالات عديدة من الحياة الفكرية، وفي الثقافة والسياسة، بدأ القرن العشرون بإحساس حماسي بالبدايات الجديدة. ذلك أن العصر السابق كان موسومًا بوصمة الضعف والانحلال. وكانت الرغبة عارمة للابتعاد عنه على قدر الإمكان، حتى تكون العودة مرة أخرى إلى المنابع. وهذا القول لا ينسحب على الفنون والتنظيم الاجتماعي فحسب، بل ينسحب أيضًا على الفلسفة. وكان الشعور السائد عن القرن التاسع عشر أنه عقيم في مجال الفلسفة. فما إن ولَّت المرحلة الكلاسيكية للفلسفة من ألمانيا، حتى احتل الميدان الذي كان تسيطر عليه العبقرية والفكر الأصيل -غرور أوهام الأساتذة المحترفين، والمنازعات الأكاديمية المدرسية. ولم تواصل البحث عن الحقيقة غير حفنة ضئيلة من اللامنتمين من أمثال كيركجور **Kierkegaard** وماركس ونيتشه، ذلك البحث الذي تدفعه الروح المتطرفة التي ارتفع عليها دائمًا مجد الفلسفة، إذ كانت المسائل الملحَّة الجوهرية هي التي تثير العالم خارج طبقة الأساتذة المحترفين. وإلى هذا ينبغي أن نضيف الارتباك الذي سبَّبه للفلسفة تقدُّم العلوم الخاصة ونجاحها بين صفوف الجماهير العريضة. وأخذت الفلسفة تواجه بصورة متزايدة أزمة تتعلق بشرعيتها. فماذا تبقى للفكر الخالص أن يقوله بوجه خاص؟ ألم تعد معظم المسائل الفلسفية موضوعات بالفعل للبحث العلمي؟ ألن يكون المصير نفسه هو ما ينتظر المتبقي منها عاجلًا؟

فليس من شك أن الصرامة العلمية ووضوح المنهج جديران بالتفضيل في الأحكام جميعًا، ومن ثم، يبدو أن الفلسفة لن تكون سوى أثرٍ من آثار الفكر السابق على العلم، وسوف تنحدر تدريجيًّا إلى موقع المستودع الثقافي لصفوة من المتعلمين المهتمين بالتراث. وبدا أنه لم يعد ثمة مكان للعمل الفلسفي الجاد بين توسع العلم وبين فنون الأدب **belles lettres**.

ومن الضروري أن نضع هذا الموقف نصب أعيننا إذا أردنا أن نفهم الحماسة التي بدأت بها الحركة الظاهرية (الفينومينولوجية) الخطيرة عند منعطف القرن: فما برح تأثير هذه الحركة أمرًا يمكن تعقبه بوضوح حتى يومنا هذا. ومن ثم، سوف أعرض بإيجاز الخطوط الرئيسة لبدايات البرنامج كما ظهرت في مؤلفات هوسرل، وما أضافه هيدجر إليها من تطورات، وذلك لتوضيح خلفية النشاط الحالي في علم الظواهر وعلوم التأويل. ومن الممكن تفسير الملامح الرئيسة للفلسفة الظاهرية بالموقف الثوري الذي اتخذه ذلك العصر، والذي خضع أثناء ذلك للنقد. وما من أحد يريد أن يقول إن الفلسفة يمكن أن تستمر دون أن يعتريها التغيير على الدرب الذي اقترحه هوسرل فلم تلبث تلك الحركة العظيمة لوعي فلسفي جديد والتي دفعها هوسرل إلى التقدم تحت راية علم الظواهر أن فقدت وحدة الاتجاه. ومارتن هيدجر **Martin Heidegger**، الذي يعد من أكثر تلاميذ هوسرل وفرة في الموهبة –سرعان ما شق طريقه المستقل الخاص، بعد أن بدا لأول وهلة أنه التلميذ الذي سوف يتلقف الشعلة. وتحت تأثير اعتراضات هيدجر –قبل كل شيء– ألغى هوسرل نفسه مسوقًا في شيخوخته إلى التفكير في مراجعة تصوره الأصلي. وكأن علم الظواهر قد أنشأ في بلاد مختلفة المدارس، تتقاطع فيها مؤثرات شتى.

ومهما يكن من أمر، فإن الحافز الأصلي لهوسرل يبدو اليوم حيًّا في مظاهر قليلة فحسب، ولعل ذلك أن يكون في الحكمة التي ينبغي الحرص عليها وهي أن الفلسفة ينبغي أن تبتعد عن التجريدات والتركيبات جميعًا، وأن تعود، «إلى الأشياء نفسها»[١] وربما كان لهوسرل، في فروع العلم الأخرى كعلم الاجتماع وعلم النفس، أتباع

مخلصون أكثر من أتباعه في الفلسفة. أما إلى أي مدى يُعدّ مذهب الظواهر في أشكاله المعدَّلة -وخاصة في علوم التأويل- مسؤولًا عن المناقشات الفلسفية المعاصرة، فأمر لن يتضح إلا في سياق تطوره. فلنبدأ إذن من البداية.

كان هوسرل هو الشخص الذي وقعت عليه مهمة إعادة تأسيس دعاوى الفلسفة الخاصة ضد الإمبريالية العلمية. ولبلوغ هذه الغاية كان عليه أن يبرهن على شيئين: أولًا، كان من الضروري بالتحديد بيان حدود الغزو الذي قامت به العلوم التجريبية الخاصة للمجالات الفلسفية السابقة؛ وثانيًا، لا بد للفلسفة من أن تتحرر من مظهر النزق والعشوائية -من حيث إنها لم تعد أكثر من رؤية شاملة للكون **Weltanschauung**- ولهذا ينبغي إثبات أنها في الأقل ند للعقلانية العلمية، إن لم تكن تعلوها. واتخذ هوسرل الخطوة الأولى في عمله الرائد «بحوث منطقية» **Logical investgations** الذي ظهر في مجلدات ثلاثة من ١٩٠٠ فصاعدًا، وصدر منذ ذلك الحين في عدة طبعات[٢]. وهذا المؤلف الرئيس الأول لهوسرل عرض علينا أيضًا معظم نقاط الاتصال بتلك الاهتمامات المميزة للفلسفة الحاضرة[٣]، وإن كان المصطلح في حاجة إلى قدر معين من الترجمة. وأهم من هذا كله أن اللغة التي احتلت موقعًا رئيسًا في التطور الفلسفي لعصرنا -كانت تقوم في نظر هوسرل بمجرد دور ثانوي بالقياس إلى الدور الذي يقوم به التحليل الأولي لظواهر الوعي[٤].

وكان مشروع هوسرل لا يقل عن وضع «أساس جديد للمنطق الخالص ونظرية المعرفة»، وهو الأساس الذي ينبغي الدفاع عنه -كما جاء في تصديره- ضد النزعة النفسانية العدوانية التي يتخذها تفسير علمي تجريبي للعمليات الذهنية (مقدمة **Proie gomena** المجلد الأول). ولما كان علم النفس قد شرع منذ أمد بعيد في تناول أنشطة الوعي بوصفها وقائع موضوعية تدرسها مناهج البحث العلمي، فقد كان من الضروري إثبات الطبيعة الخالصة القبلية للمنطق ونظرية المعرفة اللذين ما برحا يشكلان أسس العلوم نفسها وإجراءاتها. وما كان علم النفس العلمي يستطيع أن يفسِّر ماهية التفكير،

ما دام نشاطه يتوقف على المبادئ الصورية والقواعد المنطقية التي تحدد كل تفكير. وفي هذا الوقت نفسه، راودت جوتلوب فريجه **Gottlob Frege** نيّة مشابهة، فهو الذي أخضع كتاب هوسرل المبكر السابق على مذهب الظواهر وهو «فلسفة الحساب» (١٨٩١) مصادفة لنقد صارم على أساس ما تضمنه من رواسب للنزعة النفسية[٥]. وكان فريجه يريد أن يحتفظ هو أيضًا بالحس المنطقي للتعبيرات المتعلقة بالتحليل الذاتي المستقل وأن يقاوم ادعاءات علم النفس بأنه كفء لهذا العمل. بل لقد ذهب في عمل متأخر له إلى أبعد من ذلك، بحيث سلَّم بوجود «عالم ثالث» شبه أفلاطوني للأفكار إلى جانب العالمينْ الفيزيائي والذهني[٦]. وقد كان فريجه وهوسرل معنيين بالطابع الخالص للمنطق؛ بحيث أدى هذا الاهتمام بأحدهما إلى علم المعاني (السيمانطقيا)، وأفضى بالآخر إلى المنهج الظاهري. وسوف نلاحظ فيما بعد، عندما نأخذ المثل المعاصر لمؤلفات أرنست توجندات **Ernst Tugendhat**[٧] كيف يمكن أن يُعْرض منطق هوسرل ونظريته في المعرفة من منظور فلسفة فريجه[٨].

وترك هوسرل الخطوة الثانية تتبع الخطوة الأولى. ذلك أن البرهنة على عالم من الموضوعات لا سبيل إلى إخضاعه للبحث العلمي جعل من الممكن تأهيل الفلسفة في وجه معايير العلم. والفلسفة ليست لا علمية، كما أنها ليست خارج العلم **extra - scientific** ولكنها ترضي بالضبط أعلى مستويات المعرفة. «الفلسفة بوصفها علمًا محكمًا»- كان هذا هو العنوان النضالي لبحث ظهر في ١٩١١[٩]. وقدم هوسرل التنفيذ الحقيقي للبرنامج في كتابه: «أفكار من أجل علم خالص للظواهر وللفلسفة الظاهرية (المجلد الأول، ١٩١٣)[١٠]. وهنا يقرر هوسرل منذ البداية «أن علم الظواهر الخالص الذي نلتمس ها هنا سبيله، والذي نود أن نوضح موقفه الفريد من بين سائر العلوم الأخرى، والذي نقدمه بوصفه أكثر المواضع أساسية في الفلسفة –هذا العلم جديد أساسًا، وبفضل خصوصيته التي تحكمه يبتعد كثيرًا عن تفكيرنا المألوف، ومن ثمّ لم يظهر حتى يومنا هذا ميل إلى التطور وهو يطلق على نفسه اسم علم (الظواهر)».

وهذا المطلب يسعى إلى تحقيق أمل قديم للفلسفة الأوروبية؛ أمل لم يتحقق أبدًا تمام التحقق، ويبدو الآن أنه يوشك أن يتحقق أخيرًا. وهو يمتد من تأملات ديكارت عن الفلسفة الأولى (Meditationes de prima philosophia) إلى ما قام به «كانط» من إعادة البناء على أساس النقد المتعالي، وما حاوله فشته في «نظرية العلم» وسائر المحاولات المتكررة الأخرى لإرساء نظرية فلسفية على أسس صلبة لها وضع علمي. وقد فهم هوسرل بوضوح أنه ينتمي إلى هذا الخط الفلسفي.

المنهج الظاهري

ما هو – على كل حال– هذا «العلم بالظواهر»؟ في المحاججة مع علم النفس يبدأ هوسرل بالتجارب الشعورية التي لا يعالجها –بكل تأكيد بوصفها موضوعًا للعلم، أعني على أنها معطيات واقعية في العالم تحمل الطابع الخاص لما هو ذهني. وبالأحرى أن المسألة كلها عبارة عن تركيز خاص على الظواهر. وهكذا ينبغي أن ندرك مفهوم علم الظواهر أساسًا بمعنى أنه منهج. ذلك أن جميع تلك الافتراضات المسبقة للوجود التي يُنْظر إليها في الموقف الطبيعي الذي يتخذه وَعْيُنَا على أنها واضحة بذاتها هذه الافتراضات قد استُبْعِدَتْ على نحو مصطنع، فلا بد من وصف المضامين الخالصة لما هو حاضر في الوعي. ولكي يشير هوسرل إلى التجاهل المنهجي لتفسيرات التجارب الشعورية في حياتنا اليومية في العالم، قَدَّم مصطلحيْن معقدين تبدو علاقة كل منهما بالآخر غير واضحة تمامًا هما: التوقف **epoche** وهي كلمة تعيد إلى الأذهان توقف الشكاك عن الحكم، والاختزال **reduction** الذي يهدف إلى المضمون الخالص للتجارب، متحررًا من التعديلات الذاتية. ولكن ألا يؤدي بنا هذا التغاضي عن الافتراضات المسبقة المباشرة جميعًا عن العالم الموضوعي والانسحاب إلى الوعي الذاتي إلى طريق مسدود؟

إن التركيز على المضمون الخالص لما نكتشفه في وعينا من خلال الاستبطان ليس خاويًا، ذلك لأن الوعي تصور منذ البداية على أنه وعي بـ «شيء ما». والتركيب الأوَّلي للوعي مبنيٌّ بحيث لا يكون هناك وعي بلا مضمون يكون به الوعي وعيًا. فالوعي يشير دائمًا إلى ما وراء نفسه. ويستخدم هوسرل مفهومًا يستعيره من الفلسفة الإسكلائية، وهو مفهوم نقله إليه أستاذه برنتانو **Brentano** فهو يسمى التركيب الأوَّلي للوعي بـ«القصدية» **intentionality**. وقصدية الوعي، أو توجهه إلى شيء آخر سواء، هو من أغنى استبصارات هوسرل. والقصدية ليست فكرة جديدة بحال من الأحوال، كما يشير إليها أصل اسمها نفسه، ولكنها تدل على شطر مهم من خبرتنا جميعًا. ذلك أن نظرية عن الوعي لا تركّز إلا على الباطنية الصرف لإدراك الأنا المنعكس تضل طريقها، ما دامت تتجاهل الطبيعة الخاصة للوعي الذي لا يقتصر على الإدراك الداخلي، وإنما ينبغي أن يُمْلأ أيضًا بمضمون بل لقد تحدث هوسرل عن «العلو في المحاثية» (أو البطون) **transcendence in immanence** ليوحي بذلك إلى أن النظرة الموجهة إلى الوعي، المتحررة من الافتراضات العرضية والحدوس الذاتية، لا يمكن أن تنكمش إلى لا شيء، وإنما الأحرى أن ترتبط بمضامين من كل صنف.

أما مشروعه لاستبعاد علم النفس فهو مشروع ناجح، إذا لم يحرص على تأويل الظواهر لا بوصفها ظهورًا موضوعًا أمام الذات، وإنما لإعدادها منهجيًّا بحيث تَعْرض نفسها للتحليل في شكل خالص. وعلى هذا ينبغي أولًا أن يوضع تصورنا للعلم «بين قوسيْن» –أي أنه يجب علينا في التأمل الفلسفي أن نتجاهل ما نأخذه «بوصفنا كائنات بشرية ساذجة» على أنه حقيقي. بيد أن هذا التصرف لا يبطل كل يقيننا الأولي لتعاملاتنا مع العالم الموضوعي بحال من الأحوال، كما لا يشيد لنا –على طراز النزعة المثالية الخاطئة– عالمًا جديدًا يتألف من الوعي نفسه. وفي محاكاة للمصطلح الأفلاطوني، يحدِّد هوسرل مهمة الفلسفة بأنها الطريق من الظن **doxa** إلى المثال **eidos**. (أو الصورة)، من الرأي الذي لا يقوم على أساس، إلى ماهية المسألة. وهكذا لا يكون التغير

الظاهري للموقف أكثر من وسيلة إجرائية تكشف لنا بضربة واحدة عن «الأشياء نفسها».

وقد أسهمتْ عبارة «التوجه إلى الأشياء نفسها» بنصيب وفير في قدرة علم الظواهر على الإقناع. ففي نهاية تحليل منهجي معقد تكون فيه اليقينيات الطبيعية قد استبعدت طريقة منهجية، يتبقى بعد هذا كله المضمون الجوهري؛ ذلك أن الهدف هو إحكام القبضة على الواقع في تركيبه الماهوي. وبدلًا من التعامل مع عمليات للحياة الباطنة أو مع الصور الذهنية التي نشق على أنفسنا بوضع حدودها، ويكون علينا أن نعثر أولًا على مضمونها الحقيقي، يكون علينا أن نتعامل مع الأصالة التامة للأشياء. وهنا يتم إلغاء المشكلات القديمة التي لم تحل في شطر كبير منها في نظرية المعرفة الحديثة مثل – تفاعل الذات والموضوع وتبرير تصورنا للعالم الخارجي بوصفه معرفة حقيقية، إذ تبدو هذه المشكلات جميعًا في ضوء معقولية الإجراء الظاهري أوهامًا ومشكلات زائفة؛ لأنها في واقع الأمر تقوم على تفرقة مصطنعة بين الذات والموضوع، ولا تستطيع أن تتجاوز هذه الأنطولوجيا (علم الوجود) الثنائية. أما علم الظواهر فيؤسس كل شيء– من جهة أخرى –على البنية المباشرة والحدس. وما إن نخطو الخطوة الأولى مع الشك الديكارتي– لاطراح قبول ما هو موجود قبولًا دون تمحيص، فإن ما يتبقى من الوعي يكون أكثر من واقعة التفكير نفسها. إذ يتبقى مضمون يمكن تحليله بالمنهج الظاهري. لهذا الغرض، قدم هوسرل هذه الصيغة الاشتقاقية الممتدة «**ego cogita: cogrta**» (أنا أفكر: إذن فأنا مُفَكَّر فيه)، وهذا الفعل الفلسفي للتأمل الذاتي **self –reflection** في حد ذاته، ومن حيث نتجنب فيه كل المعتقدات الزائفة –يجعل في متناولنا جملة ما هو واقعي، دون ذلك اللف والدوران المشكوك فيهما حول برهان على وجود الله بالطريقة الديكارتية، أو ذلك الاستنباط المتعالي على طريقة «كانط» فإذا نظرنا إلى الظواهر البحتة نظرة سليمة وجدنا أنها تتضمن فعلًا ماهية الأشياء[١١].

ومن الجلي أن هذه الحجة تعتمد تمامًا على معادلة الطابع الخالص للظواهر بالمضمون الفعلي الحقيقي. فإذا تمكن المرء في إصرار من اختزال الوجوه الذاتية

المتغيرة لتيار الوعي إلى ما هو جوهري، استطاع أن يسلك الطريق المباشر إلى كل المضامين القابلة للتفكير، سواء الحسية أو العقلية. وهذا معناه أنه لا «يوجد» شيء إلا ما يمكن أن يكون -على نحو أو آخر- «ظاهرة». وبصراحة يعمل علم الظواهر مدفوعًا بشكل من أشكال «الالتزام الأنطولوجي». إما خارج إمكان الشيء الجزئي الذي يصبح به الوعي وعيًا، فإنه لا سبيل إلى أن نأخذ الكيانات **entities** في الحسبان. ما من شيء إلا وهو ظاهرة بالقوة **potential phenomenon** شريطة أن تُفْهم على أننا نشير إلى التوجه القصدي لموضوع ما، لا إلى حدث نفسي. ومهما يكن من أمر فإن النقلة من الواقع النفسي إلى الماهية الظاهرية قد اتخذت بواسطة عملية تنقية **purification**.

و«نقاء» الظواهر أمر يمكن الحصول عليه بفضل منهج أطلق عليه هوسرل -بشيء من تحصيل الحاصل- «الإحالة الصورية **ideation** من خلال التنوع **variation**». وهذه الإحالة الصورية، أعني عملية التنقية والتصعيد إلى الصورة (أو المثال **eidos**) لا تأتي نتيجة لأي ملكة غاضبة يتمتع بها الحدس العقلي، ولكنها تقوم على أساس الإدراك الحسي المباشر. وعلى أساس التجارب التي نملكها فعلًا، يمكن أن نتصور تجارب أخرى مماثلة من خلال الخيال الحر، بحيث يمكن أن يتحقق امتداد اتجاه ما هو عرضي في اتجاه تفسير كامل للجوانب كافة. والمطلوب من الباحث الظاهري -بإضفائه الطابع النسبي على النظرة الذاتية الحالية لشيء ما- أن يخترع بدائل (بحسب وسعه حتى ينتصب المقصود أما نظرته بكل ما فيها من «عطاء ذاتي» **self –giveness** وعلى سبيل المثال، يجب على الباحث أن يُقَلِّب في فكره (مائدة) رآها في هذا الموضع وفي غيره، وفي هذه الإضاءة أو في تلك لكي يدركها تمامًا من جميع جوانبها.

وقد يبدو هذا كله شيئًا لا خطر فيه؛ ولكنه يحتوي مع ذلك على وحدة من الصعوبات الأساسية في علم الظواهر. إذ لا سبيل إلى البرهنة على «العطاء الذاتي» إلا بحقيقة أنه سيكون هذا العطاء سطحيًّا إذا استمر. فالانتقال من الخيال المكتفي إلى بينة الشيء أمر صعب التحديد بكل تأكيد. وعملية اللعب خلال مزيد من الإمكانات دون التقيد بأي

انطباع خاص، حتى ينبني الكل في الخيال، أمر ممكن بالتأكيد في معظم الحالات - وهذا شيء يحدث باستمرار حقًّا، حتى في النشاط السابق على الفلسفي. فمن السمات الثابتة لإدراكنا الحسي أننا نستبق صورة (جشطالت **gestalt**) مكتملة وممتلئة تلقائيًّا بالتفاصيل. ومع ذلك، من يستطيع أن يقول إننا بهذا التوقع نتصور مثالًا **eidos** على نحو مباشر، أعني ماهية خالصة بمعنى أنها شيء قبلي **a priori**؟ هل الشك يظل قائمًا.

ربما كانت المسألة مجرد إيحاء بأنه من الممكن التعويل تمامًا على الحدس، وخاصة عندما تتعلق المسألة بما هو «كلي» **universal** إذ لا يرى هوسرل -فيما يتعلق بطلب البينة الحدسية- أنه لا وجود لأي فرق من حيث المبدأ بين المضامين العينية والكلية في المجموعة الموحَّدة للظواهر. فبين (المائدة) الجزئية التي تقوم أمامي هنا بكل خواصها من شكل ولون ومتانة.. إلخ، وبين «المائدة في ذاتها» لا يوجد أي صدع لا سبيل إلى (تجاوزه بالمعنى الأفلاطوني لكلمة **chorismos** (انشقاق)؛ بل إنه وهم من أوهام الأنطولوجيا (علم الوجود) القديمة، فالمنهج الظاهري يرمي إلى إثبات أن «هنا والآن» **hic et nunc** الجزئيتين للإدراك الحسي العيني الذاتيّ والماهية الموضوعية لشيء ما يمثلان الطرفين لسُلَّم متصل من درجات البيِّنة.

وكان على أبطال مذهب الظواهر **phenomenalism** أن يواجهوا فضلًا عن ذلك مشكلات مماثلة، وإن كانوا لا يشتركون مع أصحاب علم الظواهر -من وجوه أخرى- إلا بقدر ضئيل. وقد نشب نزاع داخل النظرية الوضعية للعلم كما وضعتها جماعة فيينا حول متى وكيف كان ممكنًا استنباط وجود المناظر من مجموع معطيات الحس. ذلك أن المثل الأعلى الأساس لوحدة العلم يمنع أي فصل بين الظاهر الذاتي والوقائع الموضوعية. بيد أن ثنائية الذات -الموضوع التي أيدها كارناب في نهاية الأمر، أرغمته على قبول نوع من «النزعة التشبيهية المتجانسة **isomorphism** التي لا سبيل إلى وجود أساس آخر لها -بين اللغة الظاهرية لجمل البروتوكول **protocol sentences** وبين لغة الأشياء التي تستخدمها النزعة الفيزيائية. **Physicalism**. فإذا غضضنا الطرف عن

أن هذا الحل قد صيغ بمصطلح منطق اللغة استطعنا أن نتعرف على المماثلة مع مشكلة هوسرل لتبرير تفسير المظاهر بوصفها أشياء.

وتصل الفلسفة الحديثة التي فهم علم الظواهر نفسه على أنه تكملة لها –إلى تحققها في محاولة إلغاء المشكلات الأساسية في الفلسفة الذاتية باستخدام مواردها الخاصة. وهنا نجد نتيجة المغامرة الهوسرلية وحدودها أيضًا. ذلك أن علم الظواهر يأمل في أن يتحاشى الانقسام التقليدي بين الذات والموضوع، وما يرتبط به من انفصال الأنا التجريبية عن الأنا المتعالية، من حيث إن هذا العلم يفكر من خلال التناول الذاتي الفلسفي لبلوغ أقصى مداه على نحو جذري كافٍ. وهذا يفسِّر حلقة الوصل مع نموذج ديكارت للانعكاس التأملي **meditative Reflection** وهو تأمل لا يتخلى فيه الفكر لحظة واحدة عن مستوى تجربة الفرد العينية. فلا بد من الاحتفاظ باستمرار بالاتصال مع تجارب الوعي الحقيقية، التي يتناولها أيضًا علم النفس. وذلك حتى لا تطفو الفلسفة في ملكوت أثيري من الإسقاطات البحتة. وهكذا يقوم نوع من الالتواء المنهجي المعقد بتحويل الوعي الذاتي المباشر إلى معرفة فلسفية. ويؤدّي تعليق **suspension** الاعتقاد الطبيعي في العالم إلى اختزاله إلى ظواهر خالصة، في حين أن نقاء هذه الظواهر يضمن الماهية القَبْلية **a priori** وبهذه الطريقة اعتبر هوسرل العقبات التي تضعها نظريات الحقيقة جميعًا نوعًا من البَيِّنَة **evidence**. فهذا هو الاعتراض الرئيس الذي لا مناص من بيانه(١٢).

وهذا التصور يقوم وينهار مع الطابع المباشر للحدس. فلن يكون من الممكن الانتقال من الظواهر إلى المثال **eidos** دون تأمل نظري إلا إذا كانت الماهيات متاحة للحدس بوصفها مظاهر للأشياء. وما يتم حدسه تمامًا هو بالضبط الشيء في إعطائه الذاتي، كما يأتي اكتمال العرض على أساس الإدراك الحسي البسيط عندما ينمو هذا الأخير من خلال اللعب الحر للخيال (الإحالة إلى صور من خلال التنوع **ideation through variation**). وقد ربط الاعتقاد الأوّلي في الحدس علم الظواهر الهوسرلي

بالإدراك الحسي، في حين أن مواضع من التجربة مثل اللغة والفعل، والتي أصبحت متصلة بالموضوع في التطور اللاحق للفلسفة. هذه المواضع أُهملت دون وجه حق.

وتأسيس علم الظواهر بقضه وقضيضه على الطابع المباشر للحدس يجعل من العسير أيضًا فهم توكيد هوسرل على أنه الوارث الحقيقي للفلسفة المتعالية الكانطيّة. فمن اليسير بكل تأكيد أن نرى أن التوتر بين الإدراك الحسي وبين الذهن الذي استعاره «كانط» من أسلافه، ويُقدم بطريقة منهجية لمضاعفته، هذا التوتر قد أصابه التعديل. وما يقوله «كانط» من أن الحدوس من دون مفاهيم تكون عمياء، على حين أن المفاهيم من دون حدوس تكون خاوية، تصدق تمامًا في سياقها، ويجري تطبيقها بصورة نقدية تتسق مع نظرية صاحبها في المعرفة. أما التركيب الخاص للتأمل المتعالي، الذي يوجِّه نفسه عن وعي إلى ظروف المعرفة، فإنه لا يكاد يتسق مع البرنامج البسيط للإحالة الصورية من خلال التنوع إلى الحد الذي تصبح معه الماهيات معطية لذاتها **self –given**.

إن اتجاه «كانط» المتعالي يتلاءم مع الافتراض القائل بشيء في ذاته لا سبيل إلى معرفته، وبحيث لا يُعْطي لنا في ذاته أبدًا. وليس من الممكن اكتشاف شروط إمكان تلك المعرفة بالمظاهر التي تتبقى لنا، ذلك لأن المعرفة الميتافيزيقية بالماهيات مستحيلة علينا. والتحديد البنيوي للشروط الضرورية للمعرفة، والحكم بأنه من المحال التغلب عليها أمران يرتبطان عند «كانط» ارتباطًا مذهبيًّا. أما العملية المتعالية التي تجعل شروط المعرفة واعية فليست إلا التسليم بحدود معرفتنا. وفي اقترابنا من الحدود، نظل مع ذلك على هذا الجانب منها. ولما كانت نظرية هوسرل عن الماهيات يقصد بها بصراحة أن تتحرك إلى ما وراء الحدود القديمة لنظرية المعرفة التي تنعكس في التمييزات بين التجربة الحسية وبين الذهن! أو بين الحساسية وبين الحدس **intuition** (العيان في المصطلح الكانطي)[*] أو بين المباشرة والتوسط **mediation** فإنه لا يستطيع أن يدَّعي دون مسوغ أنه يواصل الخط الفكري للفلسفة المتعالية[١٣].

(*) هذه الإضافة من عندنا (ف. ك.).

والحق أن هوسرل لم ينشئ مدرسة بوصفه فيلسوفًا متعاليًا، ولكنه اكتسب أنصاره بإيمانه الأصلي بمنهج عيني للفلسفة. ومن المفروض أنه قال أنه ينبغي على المرء حين يشحذ سكاكينه أن يستخدمها في القطع، وإلا تراكم الصدأ على النصل قبل أن يُقْدم المرء على العمل. وإذا كان للمرء أن يثق بتلك الملاحظات، فإن الفلسفة تبدو غير قانعة بألفاظها وتعريفاتها وتراكيبها- على نقيض تراثها الشهير- بل تكون قد قطعت شوطًا طويلًا للالتقاء بالحس المشترك العادي **ordinary common sense** وتكون الوقائع الملموسة للتجربة الحقيقية هي الأرضية المشتركة التي يلتقي عليها الفهم اليومي والتأمل الفلسفي. بيد أن كل قارئ لهوسرل يعرف ذلك الجهاز القاطع المجرد وجعجعة المصطلح، والهوس المتزمت بوضع التمييزات، الذي يصادفه في كل صفحة، سواء في المؤلفات التي نشرت أثناء حياته، أو في المؤلفات الأخرى التي أصبحت متاحة الآن(١٤). وهكذا نرى أن فلسفة العيني هي نفسها مجردة غاية التجريد. وهذا الصراع العميق بين الادعاءات وتحقيقها تعذّر حله على هوسرل. وهكذا تألف تراث علم الظواهر لفترة طويلة من موقف معين من وظيفة التفلسف، ولم يكن تكملة لمذهب هوسرل(١٥).

التغيير الذي أدخله هيدجر على علم الظواهر

كان النقص العميق للطابع العيني في علم الظواهر الهوسرلي قد أخذ يتجلّى في المراحل الأخيرة منه، حين شرع هيدجر في بدايته الجديدة. فعندئذ أصبح من الجلي أي درجة من العينية كان علم الظواهر قادرًا على بلوغها. واجتذب ظهور «الوجود والزمان» **Sein und Zeit** في ١٩٢٧ انتباه العالم الفلسفي كله، وجمهورًا واسعًا من غير المحترفين. ومع هيدجر، كانت اللحظة الحقيقية قد حانت لظهور فلسفة الوجود. وبالطبع. لم تنشأ هذه الجاذبية من فراغ. فمن الناحية السياسية، كان المناخ مهيأً غداة

الحرب العالمية الأولى، وأثناء الحياة القصيرة التي عاشتها جمهورية فايمار **Weimar** وكانت التوقعات عظيمة لحدوث شيء جديد.

وكانت الإنسانيات قد وجدت نفسها قبل كل شيء في حالة أزمة. وكان الأدب التعبيري قد أبدع لغةً معبِّرة حاسمة جعلت تلك الدقة الباردة للأسلوب الأكاديمي تبدو مملّة. وكان المناخ الفكري ممهدًا من خلال الإحياء الذي أحدثه كيركجورد، وحركة التجديد داخل اللاهوت البروتستانتي (بارت **Barth** وبالتعاون **Bultmann**)، والسأم العام من الفلسفة السائدة للمدرسة الكانطية الجديدة. وهناك بالتأكيد فلاسفة آخرون يمكن أن نسميهم آباء فلسفة الوجود، ومن أبرزهم كارل يسبرز **Karl Jaspers** الذي كانت صلاته المستمرة مع هيدجر غير مستقرة دائمًا[١٦]، والذي كان موقفه النبيل في الثلاثينيات مختلفًا تمام الاختلاف عن محاولة هيدجر التي لم تعمر طويلًا، وإن تكن خاطئة على نحو قاتل -لإنشاء تحالف في السياسة التعليمية مع السلطات القائمة حينذاك. ومع ذلك كان يسبرز كاتب الطبقة المتوسطة المثقفة أكثر من أن يكون فيلسوفًا حدد تطور الفكر المقبل، شأنه في ذلك شأن هيدجر.

ولما لم يكن المجال هنا يسمح لنا بعرض تاريخي لهيدجر، وأنه ليس من الممكن أن يكون غرضي هو تقديم كل جوانبه عمله[١٧]، فسوف أحضر نفسي في نقطة واحدة هي التي تميّز -بكل تأكيد- الدلالة الخاصة لهيدجر بالنسبة للفلسفة المعاصرة، وسأقتصر على تطور علم الظواهر إلى علوم التأويل **hermeneutics**، فهنا يمكن أن نعطي أكثر من لمحة عابرة.

كان هيدجر مصدومًا بذلك الطابع التجريدي، وبهذا الافتقار العميق إلى الطابع العيني في علم الظواهر الكلاسيكي. وكان مقتنعًا بأن هذا الضعف يرتبط بنقص في الوصول إلى آخر الشوط عند وضع المشكلات: وكانت النتيجة هي الإخفاق في التغلب على نحو متساوق على بعض التحيزات الراسخة في (التقليد الفلسفي). وهكذا، كان هوسرل يتشبث بإصرار، ودون تغيير حقيقي بالتقسيم إلى ذات وموضوع، حتى عندما ألغي تحت عنوان التوقف (الابوخيه **epoche**) افتراض ذات حقيقية وموضوع حقيقي لكي يستبقي

القصدية **intentionality**، بموقعها بين هذين القطبين. وبهذا الناتج المصطنع لتلك الحيلة المنهجية المزعجة، تعلق تصور علم الظواهر كله في الميزان. فكان بدون أي أساس أو دعامة. ومن هنا، كان هدف هيدجر هو «تأسيس» التحليل الظاهري. وقد دفعه هذا إلى تجديد علم الوجود (الأنطولوجيا) الذي كان عليه أن يتخذ من «كينونة العالم» موضوعًا له، وهو ما وضعه تصور هوسرل بوصفه «ظنيًّا» **doxie**، وكذلك كينونة من يقوم بهذا الوضع. ولا يكفي أن نحيل الكينونة إلى مجرد توضيحات **positings** ساذجة يقوم بها الوعي، ولم تُرَشَّد بعدُ ظاهريًّا؛ إذ ينبغي أن يُفْهم معنى «الكينونة» بمعنى أوسع وأكثر أساسية. وقد كان لتحول هيدجر صوب علم الوجود منابع أخرى بكل يقين لا جدال فيه. ومن المحتمل أن يكون عرض أرسطو للمشكلة الأنطولوجية[١٨] بأسلوب اللغة اليومية وفي مستوى أعلى من الإحالات الموضوعية **Objectifications** للعلوم الخاصة – نموذجًا من نماذجه.

وفي مناظرته مع هوسرل –على كل حال– صاغ هيدجر سؤاله على النحو التالي:

«ما هي حالة الكينونة لكائن ما، يُشكَّل فيها (العَالَم) نفسه؟ هذه هي المشكلة المركزية في الوجود والزمان –أعني أنطولوجيا أساسية للآنية **Dasein**. ومن الجدير أن نبين أن حال الكينونة للآنية الإنسانية يختلف تمام الاختلاف عن سائر الكائنات الأخرى، وأنه يتضمن داخل نفسه –من حيث ما هو عليه– إمكان التكوين المتعالي. والتكوين المتعالي إمكان مركزي لوجود الذات الفعلية. وهذا، أعني الكائن الإنساني العيني من حيث هو كذلك، أي بوصفه كائنًا –لا يكون أبدًا (واقعة موجودة في العالم) ما دام الكائن الإنساني لا يكون حاضرًا أبدًا، ولكنه موجود[١٩].

وهذا المفهوم الجديد الذي قدَّمه هيدجر «وجود» **existence** لا صلة له بالبحث الأنطولوجي التقليدي عما «هو كائن»، ولكنه يتعلق بطريقة الإنسان الخاصة في الوجود (الآنية) **Dasein** في تحققها العيني الفعلي. وأيًّا كان الأمر، فينبغي أن تُفْهم الآنية الموجودة بوصفها المصدر النهائي لمسالة الكينونة بوجه عام، من حيث إن هذه المسألة

تشير إلى الموجودات في العالم، وإلى الموضوعات الوضعية، وحالات الواقع. ذلك أنه في أفق «الآنية» الإنسانية يصبح وجود الأشياء الأخرى مشكلة. ولا ينشأ السؤال عن «الكينونة» إلا لأن «الآنية» موجودة. ويعرِّف هيدجر «الآنية» بوصفها «الموجود الذي في وجوده يكون هذا الوجود نفسه موضع السؤال»[٢٠]. ومن ثم ينبغي أن يؤسس الموضوع الفلسفي لعلم الوجود على هذه الدعامة الأساسية، بدلًا من أن يعطي دورًا مستقلًّا بوصفه فرعًا تقليديًّا داخل بناء الفلسفة النظرية.

ومع أن السؤال الأنطولوجي هو مبحث عام تمامًا عن الكينونة، فإن تعريف الوجود بالمعنى الهيدجري يتضمن منذ البداية تفرقة أخرى بين الكينونة النوعية للآنية، وكينونة تلك الموجودات التي تصادفها الآنية في الواقع. فما زلنا نلمس هنا صدى لعلاقة الذات –موضوع. ومن المؤكد أن هيدجر سوف يجيب بأن تركيب الوجود يشير إلى أساس مطلق في أشياء العالم، وأن هنا يكمن الأساس المشترك لكينونة الآنية وكينونة العالم. والآنية تعني الوجود –في– العالم ولا شيء أكثر من ذلك. وهكذا يتعمق المفهوم الظاهري للقصدية على نحو وجودي[٢١].

ويفسر هيدجر العلاقة الوثيقة «للوجود والزمان» بفكر أستاذه هوسرل بمصطلح مقولات «الفلسفة المتعالية». ولم يتضح له وضوحًا تامًّا إلا فيما بعد أن مشروع الفلسفة المتعالية هو نفسه أثر من آثار الماضي: أثر لا مناص من تجاوزه إذا أرادت نظرية الوجود أن تصل إلى نتيجتها النهائية. ودون رغبة منا في التهوين من شأن الصعوبات التي يلقاها تعريف مقبول «للمتعالي»، سواء عند «كانط» أو في التحولات المتعددة التي أدخلها لاحقوه[٢٢]، يستطيع المرء أن يقول مع ذلك أن تفكيرًا فلسفيًّا متعاليًا، بمعنى البحث في شروط الإمكان يعمل على أساس اعتبارين: أحدهما، الأساس لإمكانية ما نبحث عنه، ويُعطى لنا؛ والآخر الذي يُزَوِّد على نحو كافٍ هذا الأساس في إطار نظرية يُحدد التأمل الفلسفي نوعيته. هذا التأمل نفسه يقدِّم انفصالًا بين هذين الجانبين اللذين ينتمي كل منهما للآخر –وذلك على هيئة بحث في أساس نقطة البداية المعطاة. ومهمة التأمل

المتعالي أن يثبت كيف ينتمي كل منهما للآخر.

هذه الاستراتيجية المتعالية ذات الشعبتين التي تمثل عند «كانط» في انفصال الأنا التجريبية عن الأنا المتعالية لا تتلاءم بحال من الأحوال مع تحليل الآنية، إذا فُهمت فهمًا صحيحًا. ذلك أن الآنية بوصفها موجودة، والآنية بوصفها أساسًا متعاليًا في تكوين العالم ليستا شيئين مختلفين، بل إنهما شيء واحد بعينه. ومن ثمّ، يكون المرء قد أساء فهم الدعوى الأساسية إذا عامل التأمل المتعالي بوصفه مستوى للنظرية الفلسفية يعلو على السلوك العيني للحياة. ويبدو أن الإخراج المسرحي **mise en scene** للتأمل الظاهري، إذا قورن بالطابع العيني الفعلي للآنية –يبدو وكأنه بناء فوقي سطحي تحجب به فلسفة معينة بتفسير ما هو عيني كل ما يؤدي بها إلى أداء مهماتها الحقيقية. إن علم الظواهر بأسلوب هوسرل ليس عينيًّا بما فيه الكفاية! بل ينبغي أن يحل مكانه تأويل للآنية **a hermeneutics of the Dasein** يتابع خطوط إعادة البناء الأصلية للفلسفة، على ألا تُحَقِّق هذه الغاية على وجه التقريب وإنما بصورة نهائية.

هكذا كان رأي هيدجر –على كل حال– حين كتب «الوجود والزمان» أما التحول الأخير في فلسفته والذي صادف جدلًا شديدًا، فقد كان نتيجة لاستخلاص النتائج النهائية من الاستبصار الذي رأى أن الفلسفة المتعالية قد أخفقت في وضع المشكلة بالمصطلح المناسب. وأعيد النظر في سوء الفهم لتأمل منفصل لشروط تكوين عالم؛ إذ لا ينبغي أن نناقش نحن –بوصفنا فلاسفة– مسألة الوجود مع الآنية، بل الأحرى أن يكون شكل التأمل كله «معكوسًا»، وأن يُجْعل الوجود نفسه مسؤولًا عن أن يجلب نفسه للتعبير في الآنية. والنتيجة هي شكل شبه أسطوري لـ«تذكر» الوجود، هذا التذكر تجعله فلسفة هيدجر المتأخرة معقولًا بأسلوب غامض عويص. ومهما يكن من أمر، فإننا لم نصل بعد إلى هذه النقطة. ويكفينا في هذه اللحظة أن نشرح كيفية تغيير مفهوم علم الظواهر إلى تأويل الآنية على نحو أكثر تفصيلًا. ولعل القسم المهم السابع من «الوجود والزمان» يكون مفيدًا في هذا الصدد.

الانتقال إلى التأويل

عندما نضع السؤال المهم عن معنى الكينونة، فإن بحثنا يقف وجهًا لوجه إزاء السؤال الأساسي للفلسفة بوجه عام. والطريقة التي سننظر بها هذا السؤال ستكون ظاهرية. وباعتناقنا هذا المنهج، فإن بحثنا لا ينتسب إلى «وجهة نظر» أو إلى «اتجاه»، ما دام علم الظواهر ليس شيئًا منهما، ولن يكون كذلك ما دام يفهم نفسه. وتشير عبارة «علم الظواهر» أول ما تشير إلى مفهوم للمنهج. فهي لا تنطوي على المفهوم الجوهري «ماذا؟» **What** لموضوعات البحث الفلسفي، وإنما تنصب على «كيف؟» **How** وكلما استخدمنا مفهوم المنهج استخدامًا صادقًا، وكلما كان تحديده للطابع العام للعلم كما هو متضمن في مبادئه أكثر شمولًا، امتدت جذوره على نحو طبيعي في تعامله مع الأشياء نفسها، ويكون قد ابتعد كثيرًا عما نسميه «البراعة الفنية» التي يمكن أن نجد لها كثيرًا من الأمثلة حتى في فروع العلم النظرية. ويعبر عنوان «علم الظواهر» عن مبدأ أساسي يمكن أن يصاغ على هذا النحو «فلنتجه إلى الأشياء نفسها!»[٢٣].

وهنا يقوم هيدجر بتحليل هذا المصطلح الرئيس إلى المقطعين المكونين له: ظاهرة **phenomenon** وعلم **logos**، حتى يستطيع أن يمارس عليهما ذلك الضرب المرهق - العنيف حقًّا- من علم الاشتقاق **etymology** المولع به أيضًا في غير ذلك من الحالات. هذه الممارسة التي عُرِف بها قد اجتذبت إليها قدرًا وفيرًا من النقد، ولا بد من الاعتراف بأن العديد من تفسيرات هيدجر ليست في معظمها إلا ما تفرضه أفكاره الخاصة على عبارات هي أبعد ما تكون عن هذه الأفكار من الوجهة التاريخية. وقد يكون هذا التوضيح في ذاته ولذاته بلغة التاريخ لمفهوم ما مجديًا دائمًا إذا كنا نتعامل مع مصطلح مثقل بالنظريات الماضية وموسوم بلغات قديمة كاللاتينية أو اليونانية، مثل كلمة فلسفة. ومن

الطبيعي أنه لا ينبغي أن يؤدي تحت ستار الولاء الفيلولوجي (اللغوي) للمعاني الأثرية للألفاظ - إلى إسقاطات تستبق ما يراد إثباته بحيث يصبح المؤلفون التاريخيون فجأة الشهود الرئيسيين. على توكيدات يسوقها المفسِّر وما برحت في حاجة إلى التبرير.

وفي مضاد التفسير المقبول بوجه عام لكلمة ظاهرة **phenomenon** بمعنى مظهر **appearance**، يعثر هيدجر على معنى وراء، هو الدلالة الأصلية للكلمة اليونانية **phainomenon**: فهي تعني الشيء الذي يظهر نفسه في نفسه، أو المتجلي **manifest** أما كلمة لوجوس **logos** فلا تعني -من جهة أخرى- مجرد «الحكم» **judgment**، بل «التجلّي» (**dēloun**)[٢٤]، أو ذلك الذي يترك نفسه للمشاهدة. وبالتالي، فإن اللوجوس هو رد الفعل الذي يناظر الظاهرة: أي تجلّي ما يظهر نفسه قُدُمًا. فإذا فهم علم الظواهر على هذا النحو، فإنه يخضع للأشياء نفسها: وما يسعى لإظهار نفسه من نفسه يُرْفع عنه الحجاب ويبدو للرؤية. أما إذا كان هذا الاشتقاق من أصل الكلمة محاولة يمكن الأخذ بها، فأمر قد نتجاهله: كل ما في الأمر أنها تمهد الأرض للتوضيح الذي يقودها منذ البداية.

إن المعنى المنهجي للوصف الظاهري هو التفسير وللوجوس علم ظواهر الآنية طابع التأويل **hemeneuein**، الذي من خلاله يحاط فهم الوجود الذي ينتسب إلى الآنية ذاتها بالمعنى الماهوي للوجود وبالتركيبات الأساسية لوجودها الخاص. فعلم ظواهر الآنية هو تأويل **hemeneutics** بالمعنى الأصلي للكلمة التي وفقًا لها تشير عملية التفسير[٢٥].

وهكذا يشمل التأويل المعنى «الأوَّلي من الناحية الفلسفية» لـ «تحليل وجودية الوجود» **analytic of existentiality of existence**. ومعنى التأويل المألوف عند الفلاسفة واللاهوتيين ورجال القانون والذي يعد فن تفسير النصوص الكلاسيكية أو المقدسة أو القانونية يبدو بالتالي على أنه مشتق بالنسبة لذلك المعنى الأوَّلي.

والواقع أن هيدجر أخذ الاسم المستخدم في العصر القديم للدلالة على مجموعة من القواعد التي كان لها وجود هامشي في تلك الفروع العلمية التي تعالج النصوص،

وأدخل عليه هذا التعديل ليناسب أغراضه الخاصة. وفي هذه المسألة قام فلهلم دلتاي **Wilhelm Dilthey** بدور وسيط، إذ توسّع في الشكل القديم للتأويل الذي احتل بوصفه «فن التفسير» **ars interpretandi** موقعًا وسطًا إلى حد ما بين الأسلوب الفني **Technique** وبين الفن **art**، فجعله منهجًا للعلوم التاريخية المتعلقة بالإنسان[٢٦]. وينتمي إسهام دلتاي إلى النزاع الذي نشب بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية إبان القرن التاسع عشر. وكان من جذور هذا النزاع الاعتراف بنموذج البحث المنهجي عن المعرفة، الذي تحدد خلال المرحلة الحديثة كلها بواسطة العلوم الطبيعية المضبوطة. وما إن فقدت المذاهب المثالية وخاصة الهيجلية منها الثقة فيها، حتى أدركت النظريات الفلسفية للتاريخ والمجتمع والعقل مواطن ضعفها، وأصبح من الضروري العثور على منهج يفي بالغرض المطلوب. وكان على هذا المنهج أن يضع في اعتباره خصوصيات الموضوعات الثقافية، وأن يكون قادرًا مع ذلك على أن يصمد بوصفه إجراءً مُحْترمًا إزاء مناهج العلوم الطبيعية وقد استطاع دلتاي أن يستعين على هذا الموقف بإحياء فكرة التأويل التي كاد النسيان يطويها.

وأُخذت المعالجة التفسيرية للنصوص كنموذج لـ «فهم» الواقع التاريخي ككل[٢٧]. فالوثائق الموضوعية للماضي، والآثار، والهياكل المعمارية، والمصادر والمؤلفات التي تعكس حياة مرحلة تاريخة ماضية في أشياء متجسدة -هذه الأشياء جميعًا ينبغي إحياؤها بالتفسير. ومن ثم، فإن التفسير التأويلي فِعْل نتصل من خلاله اتصالًا حيًّا بحياة أصبحت تاريخية، ونجد فيها -نحن الذين جئنا متأخرين -أنفسنا. وفي الفهم تتحول دورة الحياة التي تسترد الماضي نفسه من تحجره إلى مجرد شيء- تتحول هذه الدورة إلى دائرة كاملة. وكان التغلب على هذه الصلة المُمَوْضِعة **objectifying** مع التاريخ من خلال المشاركة الإيجابية التي تقوم بها الذات الفاهمة -يبدو لدلتاي المثل الأعلى الذي يهدف إليه. وفي هذه النقطة، كان يرى التفرقة الحاسمة بين العلوم التفسيرية للحياة التاريخية والثقافية، وبين العلوم الموضوعية للطبيعة، وإن كانت العلوم الأولى لا تقل

عن الأخرى «علمية». وهنا اتخذ التمييز الشهير بين «الشرح» **explanation** و«الفهم» **understanding** صياغته الكلاسيكية[٢٨].

وقد استعان دلتاي في جهوده للدفاع عن العلوم الإنسانية والحضارية بمفهوم غامض لـ «حياة» شاملة لم يعمل على توضيحه أكثر مما فعل في البداية، لأنه كان دائمًا في الخلفية. ومن وجهة النظر المذهبية، يناظر هذا المفهوم نظرية هيجل عن الروح، وإن كان دلتاي قد جشم نفسه كثيرًا من العناء للابتعاد عن الميتافيزيقا الهيجلية وذلك حتى يهيب طوال فلسفته بالواقع البرجماتي للتجربة المباشرة لكل فرد[٢٩]. وقد قام «كولنجوود» **Collingwood** فيما بعد بالدفاع عن توكيد مماثل على دور التاريخ في المعرفة الفلسفية[٣٠]. أما فيما يتعلق بدلتاي، فقد اعتبره أمرًا مفروغًا منه أن تخدم فلسفة هيجل أغراض ميتافيزيقا قد تم تجاوزها تمامًا، وكان لا بد من انتزاع حقيقة التاريخ من بُعْد المثالية النظرية وأن نجعلها مسألة تختص بالفهم العيني لكل فرد فعلي. وكانت كلمة «حياة» **life** تبدو الكلمة الصحيحة لتاريخ لا يتعارض مع البحث العلمي. ومع هذا، فإن مفهوم دلتاي الشامل المتيسّر بوجه عام للحياة يظل غامضًا على نحو ما.

وقد رأى هيدجر بوضوح ازدواج الدلالة الذي يتسم به تصور دلتاي، وكانت إعادة تفسيره للتأويل بصورة شاملة هجومًا ضمنيًّا على هذا التصور. بيد أنه تحول على العكس من ذلك -إلى موقف أصيل من التركيب الخاص بالآنية **Dasein**. ومن هذا النتاج لما يمكن أن نسميه بالحقيقة[٣١]، يُشْتق كل تدريب منهجي لاكتساب المعرفة. ذلك أن الطابع الجوهري للوجود الإنساني- ألا وهو تركيب العالم وفهم الوجود -يدفع الفلسفة مباشرة تجاه التأويل. والتفسير وصفه الشكل الذي تتحقق عليه الآنية -يجد مقابله الحقيقي في «علم ظواهر» مفهومًا على النحو الصحيح، أعني بأن نجعل ذلك الذي يُظْهر نفسه في نفسه متجليًا. وبهذه الطريقة يقوم علم الظواهر لأول مرة بإنصاف موضوعه حقًّا ويترك وراءه كل التركيبات الفلسفية المصطنعة. هذا هو ما يميز موقف هيدجر.

وفي تحليلات بالغة الدقة والتفصيل، تلك التحليلات التي افتتحت فلسفة الوجود،

يدافع «الوجود والزمان» عن الدعوى القائلة بأن كل شيء يدور حول تأويل الوجود. ويبسط هيدجر كل ما يملك من براعة خلاقة باللغة حتى يبلغ استبصارات جديدة في معارضة للصيغ الجامدة (الإكليشيهات) في المصطلح الفني، وفي الرطانة الباهتة للغة اليومية. وقد كان أسلوب هيدجر المسرف قي الخصوصية هو العقبة الرئيسة في فهمه في البلدان الأخرى. وقد قورنت تعبيراته الجديدة المفرطة في الغرابة دون مجافاة للعدل -باستخدام أرسطو الشديد للغة، والذي كان لصياغاته القوية من قبيل **to ti ên einai** وقع غليظ – بلا أدنى شك- على آذان الأثينيين المرهفة.

وهكذا يطلق هيدجر على الوضع الأساسي للآنية الذي يسعى إلى تفصيله: «الوجود – في – العالم»، وهو يعني بهذا علاقة –حياة بالبيئة العينية في أي زمان معين، وهي علاقة غير مشتقة من شيء آخر، كما أنها سابقة على كل تفرقة إلى ذات وموضوع. و«الوجود –في– العالم» هو الطريقة التي تحقق بها الآنية نفسها. إذ تقبض أمامها على أفق عالم معروض فعلًا، بحيث يجعل من التعاملات البسيطة مع الأشياء أمرًا ممكنًا. وكل ما نصادفه يظهر في سياق من المعنى، بحيث يكون في هذا السياق متصلًا بأفعالنا، ومُيَسَّرًا بلا إشكالية. ولما كان مشروع –العالم **world –project** هو الطريقة التي تحقق بها الآنية نفسها، ولما كانت كينونة الآنية تتعرض للخطر في وجودها، فإن تحقق الآنية يتسم بـ «الهم» **care**.

واستعمال هذه اللفظة يؤكد أن الآنية مشغولة على نحو توقّعي –بعالم الأشياء والوقائع المتصلة بوجودها. ومن ثمّ كان مشروع- العالم يسبقنا دائمًا قُدُمًا إلى الأمام، أعني أنه يحدث في بُعْد من الزمان مفتوح على المستقبل. والكائن البشري –في وجوده- يتحكم فيه ما يمتد أمامه في المكان المفتوح لإمكان الآنيّ **Dasein –possibility**، كما أنه يكون في الوقت نفسه مقيَّدًا بأغلال الماضي بمعنى الظروف العرضية لوجوده الفعلي في أي زمان معين. أما الديمومة الزمنية **Temporal duration** فتنتمي إلى السمات الجوهرية الأصلية للوجود. ولهذا ينبغي –في نهاية التحليل- أن تعامل الآنية الموجودة زمانيًّا على أنها تاريخية. وقد تمهدت أرضية هذه التحليلات للتركيب الأساسي للوجود

بالاهتمامات المذهبية الأساسية لفلسفة هيدجر التي كانت تهدف إلى الجميع بين البحث الأنطولوجي القديم للكينونة ونظرية في الزمان.

وسأتوقف أولًا للنظر في هذا التلميح إلى الأهداف المنهجية وليس من شك أن مؤرخي الفلسفة في المستقبل سوف يقيسون موقع هيدجر من الفكر الأوروبي بهذه الرابطة الأصيلة بين علم الوجود وفلسفة التاريخ[٣٢]. ومن المؤكد أن «مجموعة مؤلفات» هيدجر التي استمرت في الظهور منذ سنوات[٣٣] سوف ترفعه إلى مقام الخالدين في البانثيون. ولقد شغلت دراسة فلسفة هيدجر في مرحلتها المبكرة بوصفها فلسفة للوجود وفلسفة متعالية، وتعبيراتها المتأخرة، والاثنان معًا - شغلتا العالم الأكاديمي الألماني إشغالًا مُنْتجًا في الأربعينيات والخمسينيات. ولم يقتصر الأمر على أن ينتج الفلاسفة بعض التفسيرات اللاذعة وغير اللاذعة، وعددًا من المذاهب المقلدة -لسوء الحظ- بل انتشرت أيضًا بدعة لألوان من التكيف في عديد من فروع العلم المجاورة. وكانت الحاجة التي شعر بها الناس في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية إلى عودة آمنة لأساطين الفكر قد أضفت على هيدجر مكانة الشخصية المحورية. وفي البلدان اللاتينية، استمرت شعبية هيدجر فترة أطول[٣٤]. في حين أن الفلسفة الأنجلوسكسونية ظلت تقاوم «النزعة التيوتونية» **Teutonism** في الرسالة الوجودية[٣٥].

أما في الستينيات، فإن خواء العبادة اللاعقلية التي ابتدعها هيدجر أصبحت شيئًا لا يطاق: إذ وجه النقد الإيديولوجي، الذي يستوحي الماركسية بوجه خاص، إلى المشخّص المعبود ضربة عنيفة[٣٦]. ولا بد أن نضيف، توخيًا للإنصاف -أنه ما من فيلسوف يمكن أن نعتبره مسؤولًا عن مثالب تابعيه. وفضلًا عن ذلك، فإن كل مدرسة ينتهي بها الأمرُ إلى الركود- وهذا القول يصدق على الماركسية وعلى الفلسفة التحليلية أيضًا. وما دام هيدجر ليس هو موضوعنا حقًّا. فليسمح لنا القارئ بأن نتخطى هذه النقطة. وسيؤدي بنا هذا إلى النقطة التي تلقت فيها انتقادات هيدجر لعلم الظواهر الهوسرلي إجابة جديدة وثيقة الصلة بالموضوع.

الأزمة وحياة العالم

والوثيقة هي البحث العظيم «أزمة العلوم الأوروبية وعلم الظواهر المتعالي» الذي عكف عليه هوسرل بلا توقف في الأعوام الأخيرة من حياته حتى وفاته في ١٩٣٨. ونظرًا للصعوبات السياسية، لم تظهر منه في الخارج سوى أجزاء، ولهذا كانت الطبعة النهائية(٣٧)، التي نشرت كجزء من مجموعة مؤلفاته في ١٩٥٤ - هي التي صححت لأول مرة على نحو مؤكد- التفسير الذي تلقاه علم الظواهر. ومنذ ذلك الحين دارت المناقشة بين المفسرين عما إذا كانت مؤلفات هوسرل المتأخرة تشير إلى انحراف عن بداياته، أو أنها العرض الأخير الذي يعصم مقاصده الحقيقية التي لم تتغير من كل سوء للفهم. ويبدو لي هذا أنه مجرد مسألة تخص الاتباعيين، وليست لها غير قيمة ثانوية، على حين أنه من المتعذر تجاهل هذه الحقيقة وهي أن هوسرل في هذا البحث الأخير قد أعطى إجابته حقًّا لتلميذه ومُتَحَدِّيه هيدجر(٣٨).

إن موضوع أزمة العلم الحديث ينطوي على اهتمام واسع الانتشار بتيار للفكر المعاصر أخذت شكوكه تزداد فيما يتعلق بذلك التفاؤل الوضعي في التقدم. وعلى الفلسفة أن تتخلص من ثقتها العمياء في هذا النموذج الذي انبهرت به انبهارًا ردحًا من الزمن. وقد كتب هوسرل مبكرًا في ١٩٣٥، متذكرًا شعاراته المتفائلة المبكرة: «إن الفلسفة بوصفها علمًا -علمًا جادًّا محكمًا- محكمًا حقًّا إحكامًا ضروريًّا -لم تكن إلا حلمًا ينبغي أن نستيقظ منه الآن»(٣٩). ولا بد من التقدم بمطالب أخلاقية إلى العلوم التي ابتعدت بنفسها بإصرار عن الحياة وعن مصالح بني البشر. ولهذا ينبغي أن تؤسس الرابطة بين النشاط العلمي والمجال النفعي الأولي للحياة تأسيسًا واعيًا. وتُكرس قسم أول شامل من البحث لدراسات في تاريخ العلم، عن جاليليو وديكارت، وعن العقلانية

والتجريبية. والهدف من هذا التذكير بالتطور التاريخي للمثل الأعلى الحديث للعلم هو توضيح أصوله، وما اعتراه من تشويه على مرّ التاريخ.

هذه المشكلات جميعًا يناقشها هوسرل مناقشة تفصيلية، بيد أن أصالته لا تكمن في هذا؛ إذ يشاطره في هذه النظرة كثير من نقاد الثقافة في فترة ما بين الحربين. وعندما يعرض بالتفصيل مفهوم «حياة العالم» بوصفه الأساس الحقيقي للعلم، فإنه لا يلجأ إلى هذه الملاحظات التاريخية فحسب، بل إنه يجيب على تأويلات هيدجر للآنية لكي يبين أن ما تناوله التحليل هناك يمكن أن يتلاءم تمام الملاءمة في إطار علم الظواهر، وإلى هذا المكان ينتسب الانتساب الصحيح، إذا فُهم فهمًا سليمًا. وهكذا يشكّل امتداد علم الظواهر إلى مجال حياة العالم استمرارًا في فلسفة هوسرل لمواجهة الهجمات الوجودية.

ويعبِّر هوسرل عن استبصاره الرئيس في الدعوة التالية: «حياة العالم» هي الأساس المنسيّ لمعنى العلم[٤٠]. وفي هذا المفهوم لحياة -العالم يجد هوسرل مصطلحًا يسير الفهم للمقومات اليومية للواقع يثق فيها كل إنسان، كما أننا نتعامل معها فعلًا قبل أن نبحث عن نظريات أو حتى قبل أن نستغرق في التأمل الفلسفي. وحياة -العالم تشتمل على كل التوجيهات التي أُخذت على أنها شيء مفروغ منه، والتي كانت تُمارس في مرحلة مبكرة. وفي حياتنا العملية، سواء البسيطة منها أو المعقدة، نتحرك في عالم مألوف لنا بحكم العادة، يتسم بالمواقف، ونفسره في ضوء مصالحنا، ونعانيه بالاحتكاك الفعلي. هذا في حين أن النظريات الفلسفية تتجاهل دائمًا أو تنزلق على هذا المجال الذي نشعر أنه موطننا تمامًا دون أي إشكاليات. ولم يكن هذا العالم الذي يتألف من الأشياء اليومية موضوعًا جديرًا بالتفكير الجدّي. فما هو المزيد الذي يمكن أن نكتشفه هنا، حيث يبدو كل شيء مألوفًا إلى درجة الملل وأصبح الآن شيئًا استهلكه روتين السلوك؟

والواقع أن اهتمام هوسرل أيضًا بحياة -العالم ينصب عليها من أجل ذاتها. فقد يرى فيها علماء الاجتماع وعلماء النفس ميدانًا للبحث. أما الفلسفة فإنها معنية أكثر

بهذه الحقيقة: وهي أن العلوم التي تميز نفسها عمدًا عن المعرفة المألوفة للحياة اليومية لكي تحقق معرفة أكثر ضبطًا واكتمالًا للواقع- هذه العلوم تستقر على أسس في «حياة -العالم». وبدون توجه قَبْلي (مُسْبَق) في حياة -العالم لا يستطيع أي علم أن يكون ممكنًا. وذلك التضاد الذي ظن الرأي العام طويلًا أنه قائم بين الحياة والعالم كان ظاهريًّا فحسب. فالعلم لا ينشأ عن لا شيء، وهو لا يدين بمستوياته الأكثر انضباطًا لإلهام أعلى من العقل، ولا يتعامل مع واقع ثانٍ يسير جنبًا إلى جنب مع الواقع الذي وضعنا فيه ثقتنا طويلًا. والنشاط النوعي للعلم يضرب بجذوره في حياة -العالم، فبدون معرفتنا المتيسّرة نتيجة لتعاملاتنا مع الواقع، لا يمكن أن ينشأ التخصص، أو الكمال المنهجي للمعرفة.

وكان البرجماتيون الأمريكيون -الذين كان هوسرل لا يكاد يعرف عنهم شيئًا(٤١)- قد أشاروا منذ أمدٍ بعيد إلى الصلة بين البحث والاحتياجات العملية ويجب أن يُفْهم البحث -كما وضع عنوانًا لأحد كتب ديوي بأنه «البحث عن اليقين» **the Quest for certainty** إن مقتضيات التزود للحياة والتدفق الذي لا ينقطع للنشاط يتطلب انضباطًا ويقينًا لا توفِّره التجربة المشتركة. وهناك حيث تظهر المشكلات التي تعوق التقدم، وحيث تراودنا شكوك لا تعرف الاستقرار، وإنما تتدخل في الثقة الضرورية من الوجهة العملية في مجرى الأحداث، هناك ينشأ أولًا شيء يشبه البحث العلمي. ولا ينبغي على المؤسسة المعقّدة غاية التعقيد والتي تتمتع بالاستقلال الذاتي التي صار إليها العلم في المجتمعات المتقدمة اقتصاديًّا وتقنيًّا -ينبغي ألا تخدع نفسها فيما يتعلق بأصولها. ومن خلال تأمل الأصول العملية للعلم، اكتسب البرجماتيون -كما هو معروف جيدًا- نوعًا من التصحيح لنظرية المعرفة التي قاموا بتنفيذها في المستويات النظرية العليا. وفي الوقت نفسه، تطور من هذا التصحيح المثل الأعلى التربوي القائل بأن التعلم ينبغي أن يرتبط ارتباطًا وثيقًا بآثاره العينية العملية.

أما أبحاث هوسرل الفلسفية فقد تقدمتْ -بكل تأكيد- في اتجاه مختلف، فقد رأى في عملية الاستقلال الذاتي المتزايد للعلم تطورًا تاريخيًّا، يسمح -بنوع من الضرورة

الباطنة- لأساس المعنى في حياة- العالم أن يصيبه الإهمال، وظل الأمر على هذا الحال حتى وقعت العلوم الأوروبية التي كانت منتصرة كل ذلك الانتصار في تقدمها -في أزمة تحتاج إلى توضيح فلسفي عاجل. ودفع العلمُ، الذي تطور تطورًا تامًّا، الثمن نظير كبته لحياة -العالم السابقة عليه. هذه المجموعة المترابطة من المشكلات التي انبسطت تاريخيًّا بالتدريج، جعلتْ من الضروري أن يبذل العقل جهدًا جديدًا من ذلك النوع الذي كان التأمل الظاهري وحده يبدو كفئًا للقيام به. وبينما كانت دروس البرجماتية (النفعية) تُعني جوهريًّا بربط النظرية بالتطبيق، فإن نظرية هوسرل عن حياة -العالم تخدم في النهاية الغرض الذي ترمي إليه نظرية فلسفية خالصة تتضمن أيضًا- نظرًا لما تتمتع به من أساس شامل- حتى ذلك الجانب المنسي من التطبيق[٤٢].

ومن وجهة نظر المنهج[٤٣]، يتقدم هوسرل متخذًا نقطة بدايته من ملاحظة الأزمة، كما تم التعبير عنها في المناقشة الكبرى التي دارت حول أسس الفيزياء والرياضيات في بداية القرن العشرين، وفيما تجلّى من «فقدان الدلالة الإنسانية» للعلم. وقد جعلتنا الأزمة ندرك أولًا على أي افتراضات مسبقة، لا جدال فيها، تستقر صحة العلم. ولقد فُهمت هذه الافتراضات المسبقة التي تميز صورة -العالم العلمية أول ما فهمت في الارتداد التاريخي الذي كشف عن نشأة المثل الأعلى للعلم الرياضي في العالم الحديث. وكان الكشف عن هذه الافتراضات المسبقة القطعية (الدجماطيقية) في مجرى الفحص التاريخي هو الذي جعل من الممكن رؤية حياة -العالم الشاملة بوصفها معطاةً أصلًا. فهي تمثل الإطار النهائي[٤٤] الذي يمكن على أساسه تفسير مقومات العلم وهذا يجعل من الممكن -على نحو مباشر- تفسير الاهتمام بالبحث الذي يتخصص في النظرية الصرف بوصفها شكلًا خاصًّا للسلوك العملي. وهكذا تكون حياة -العالم هي التي تولِّد الثقة في التقنيات المباشرة والإجراءات التي يستغلها العلم المتطور ويعمل على تحسينها، كما هي الحالة في الاستقراء على سبيل المثال. وفضلًا عن هذا كله، تمنحنا حياة -العالم ألفة مبدئية بالأشياء المعطاة لنا في الحدس العيني، والتي يجعلها البحث،

ويحيلها التصور الرياضي إلى موضوعات للفحص الدقيق.

وهكذا تناظر تجربة حياة -العالم اقتناع هوسرل القديم بأولوية الحدس بوصفه مصدر البنية- الذاتية المباشرة، ولكنه لم يعد يقيم مباشرة على هذا الأساس الجزئي نظرية خالصة تَدَّعي لها وضعًا علميًّا بالمعنى الدقيق. فهو يفكر -كما يفعل هيدجر- في حدود تناوب متطور تاريخي بين الكشف والاحتجاب(٤٥)؛ فإن حقيقة أن العلم الموضوعي يُسْتمد من الانفتاح الأصلي للعالم تعني في الوقت نفسه أن هذه الأصول متنكرة حتمًا. وكلما احتلت العلوم مركز الصدارة، صار من المحتم أكثر فأكثر أن يكون النسيان مصير أصولها في حياة -العالم، التي لا يمكن أن توجد بدونها.

مشكلات لم تُحَلّ

كانت فلسفة هيدجر تسعى إلى الاستجابة لهذا التناوب الذي أدركه بين ظهور العالم واحتجاب أساسه (وهو الذي يناظر في لغته التفرقة الأنطولوجية بين الكينونة والكائنات)، وذلك باتخاذ استراتيجية مضادة **Ad –vertence** فإذا كان ثمة سياق سابق على الموضوعي **pre–objective** ضروريًّا للكائنات للالتقاء بنا، فإن الموقف كله، ابتداءً من التنشئة الأولية للمعنى، ينبغي أن يوضع للتأمل. وإلا فإن هذا الافتراض المسبق قد يُهْمل دون وجه لحساب الحضور الذي يبدو غير إشكالي للموضوعات في ضوء المناهج العلمية. بيد أن هوسرل لم يسلك هذا السبيل في الأنطولوجيا (علم الوجود)، وإنما تشبث بنموذج الفلسة المتعالية. وقد أفضى به هذا على كل حال إلى صعوبات ملحوظة لم تمنحها المؤلفات الثانوية غير النقدية التي كتبت عن فكر هوسرل المتأخر في معظمها -حقَّها من النظر.

كتب هوسرل قائلًا:

«استعمل كلمة «متعالي» بمعناها الواسع جدًّا للدلالة على الدافع الذي يُعدُّ -من خلال ديكارت- مصدر المعنى في الفلسفات الحديثة جميعًا، والذي يسعى إلى بلوغ نفسه

فيها جميعًا، وتحقيق ذلك الشكل الحقيقي الخالص للمشكلات وللعلمية المنهجية. وهو الدافع إلى البحث في المنبع النهائي للصياغات المعرفية جميعًا –للانعكاس الذاتي للعارف على نفسه، وحياته المعرفية والتي تظهر فيها جميع التركيبات العلمية التي يراها صحيحة إلى الوجود على نحو هادف، لتُحْفظ كمكاسب تحت تصرفه بحرية»[٤٦].

فالمفروض أن يفضي التفكير التأملي الجذري الذي يقوم به الأنا العيني وفقًا لنموذج ديكارت –إلى العارف وإلى حياته المعرفية أيضًا بوصفه منبع العلوم جميعًا ونتائجها. بيد أن الصلة بين الذات والموضوع تظل غامضة. ومن المؤكد أننا لا يمكن أن نلجأ إلى الأنا إلا بوصفه أنا حي. غير أن «حياته المعرفية» أعني نشاطه بوصفه ذاتًا عارفة لا يتطابق مع هذا إلا بقدر ضئيل شأنه في ذلك شأن المضامين والتركيبات جميعًا التي تكون موضوعات لمعرفته العلمية. كما أن هناك تطابقًا ضئيلًا مماثلًا بين نشاط عملية المعرفة وبين السلوك الساذج داخل حياة –العالم المألوفة. وما يوضع موضع التساؤل هنا هو الصلة الحميمة بين الأنا العيني وحياة –عالمه.

ومن الجلي أن اهتمام هوسرل ينصب على إلغاء الثنائية التقليدية بين «الذات والعالم» (وهي في المصطلح الديكارتي الكائن العارف **res cogitans** والكائن الممتد **res extensa** على التوالي). وعلى المصالحة –في الوقت نفسه– بين التفرقة المناظرة بين الأنا المتعالي والأنا التجريبي. وعند هذه النقطة لا مناص من أن تتردّى ادعاءات الفلسفة المتعالية منطقيًّا إلى القاع. أما هوية الأنا المفكر، موضوع هذا الفكر، فهي شرط أساس للحجج المتعالية جميعًا، ابتداء من عبارة ديكارت **ergo cogito me cogitare** (أنا أفكر فيما أفكر فيه) حتى عبارة كانت «أنا أفكر» يجب أن تكون قادرة على مصاحبة تمثلاتي جميعًا» وإذا كان هذا التفكير المتعالي يشير إلى نفسه، فإنه لا يشير في الوقت نفسه أيضًا دون تفرقة إلى علاقات عالم العارف، وإلى الشخص يحيا بسذاجة في العالم. ومن ثم، ينبغي أن نثبت بطريقة عامة بحجة حاسمة تتقدم خطوة خطوة، لماذا يعبِّر الرجوع إلى الوعي –الذاتي عن شيء ما حول علاقته بالعالم الخارجي. وهذا النوع

من التأمل البسيط الذي ينسحب فيه الوعي العيني إلى نفسه بنفس الطريقة التي ننسحب بها «أنا أفكر» الديكارتية لا قيمة لها على الإطلاق في هذه المهمة، إذا أُخذت بمفردها.

إن الضرورة تدعو إذن إلى حجج مختلفة تمامًا قائمة على سمة التأمل -الذاتي التي يتصف بها الوعي، ولكن من ذلك النوع الذي يمكن أن تؤدي به خارج الباطنية الخالصة. ولهذا الغرض، استخدم ديكارت حجة لإثبات وجود الله؛ هذه الحجة استطاعت بفضل حضور فكرة الإله في الوعي أن تعيد بناء الجسر المؤدي إلى العالم الخارجي بواسطة ذلك الكيان الميتافيزيقي التي تتضمن فكرته المطلقة بالضرورة -الوجود، وتستبعد الخداع. أما «كانط» فلهذا الغرض نفسه لجأ إلى الإجراء الخلافي للاستنباط من مبدأ أعلى للتركيب **synthesis**، وذلك حتى يؤسس شرعية علاقة الذات التي تعرف نفسها -بعالم الموضوعات الذي تعرفه أيضًا، ولم يتمكن أمل هوسرل في أن يتفادى تلك التعقيدات القديمة المضنية بأن سمّي الحلول التقليدية ضروبًا من سوء الفهم، وبأن استبدل بها تبسيطات مبتكرة- هذا الأمل لم يفضِ إلى النتائج المنشودة.

فقد كان هوسرل يسرف في تبسيط مشكلة الفلسفة المتعالية من حيث إن الرابطة القائمة داخل حياة -العالم بين الذات والموضوع بقيت بلا أساس.

وفضلًا عن ذلك، كان على هوسرل أن يواجه بوضوح -وعلى وجه ما- هذه المشكلة، من حيث إنه يسمح لحياة -العالم أن تُكوَّن بواسطة مجهول[٤٧] **anonymously** ذلك أن حياة -العالم هي في جوهرها ظاهرة ذاتية مشتركة على نحو غير مُحَدَّد. فهي تساند ممارسة كلٍّ منا، كما أنها أفق كل واحد منا للفهم: ذلك أنها تتكون جماعيًّا بواسطة الجماعات والمجتمعات في أزمنة مختلفة. وفيها نحتفظ بذات التراث والأجيال الماضية بحيث لا يمكن أن نشير فيها بطبيعة الحال إلى ذوات محددة تحديدًا قاطعًا. والصحة الشاملة شمولًا مطلقًا لحياة -العالم تجعل من الضروري أن يكون الجهد الذي كوَّنها جهدًا لا ينتسب إلى أحد بالذات. وكل إنسان يستطيع أن يدخل في إطار حياة -العالم، ما دام لا يوجد شخص واحد أبدعها بمفرده. وهكذا ينبغي أن يظل الطابع الذاتي

للمجتمع الذي يساند حياة –العالم غير محدد.

أما إلقاء المسؤولية على أنا، أو على أنا –جماعة أو مجتمع أو جنس على أنه هو الذي شكَّل هوية واعية– هذا الإلقاء للمسؤولية يحطم الطابع الأصيل غير المشتق لحياة –العالم؛ إذ يكون هناك في هذه الحالة، وقبل حياة –العالم التي وجدنا فيها أنفسنا –مبدأ أكثر أصالة يمكن أن يخيل إليه حياة –العالم. وكان هوسرل يميل بالتأكيد إلى افتراض هذا المبدأ عند نهاية بحثه، ولكنه ألفى نفسه واقعًا في شباك مفارقات لا سبيل إلى حلِّها؛ إذ لا يمكن أن نحقق عدم تحديد مبدع حياة –العالم إذا وضعنا نصب أعيننا نقطة نهائية للذاتية الجماعية. وفعل التأمل المتعالي يقف معترضًا مثل هذه النظرة، وإن يكن ذلك في فراغ تام. وما دمنا لا نستطيع أن نحدد ذلك الذي كوَّن حياة –العالم فإن أحدًا لا يستطيع أن يحدد الشخص المفرد الذي يتأملها تأملًا متعاليًا.

وهناك مشكلة أخرى تنتسب للرواسب الغامضة من التصور الظاهري القديم قد يكون توضيحها أيسر من ذلك. فثمة لغز خاص(٤٨) عُرض من قبل بواسطة الخطوة التي نخطوها من الموقف الساذج للحياة الطبيعية في افتراضات العقيدة **doxa** إلى التوقف **epoche** الظاهري الذي يكتب كل وَضْع للمعنى، وإلى الاختزال الذي ينظر إلى المعنى المقصود في حدود مضمونه الصوري الخالص. وليس للحياة الساذجة في العالم ما يدفعها إلى التأمل الظاهري. فإذا دخلنا في هذا التأمل الأخير، فإنه لا يستطيع بنفسه –على كل حال– أن يعطي لنا بعملية ارتدادية أسبابًا مقنعة للدخول فيه، إذ عليه لكي يقوم بهذا أن يُعَلِّق نفسه مرة أخرى. ما الذي يزوِّد القوة الدافعة على إثارة السؤال الظاهري؟ الواقع أن هوسرل لا يعرف إجابة على السؤال لماذا وكيف يقتحم الإنسان مجال الفلسفة. ومهما يكن من أمر فإن عادة الرجوع باستمرار إلى نماذج من ديكارت إلى «كانط» عادة قائمة بين الفلاسفة المحترفين. أما علم الظواهر المولع بتوكيد الجذور العينية لنشاطه في الحياة العملية فلا ينبغي عليه أن يلجأ إلى المدارس الفلسفية.

وكان هيدجر مدركًا للمشكلة تمام الإدراك فقد بحث عن دافع إلى التأمل سابقٍ على

كل تأمل على أساس التجارب الوجودية. وكان يدور في ذهنه استباق الموت الذي يتمُّ في لحظات نادرة عميقة من الحياة -الموت بوصفه التردّي التام الذي لا رجعة فيه إلى العالم الذي عاش فيه الإنسان لاشعوريًّا. ذلك أن المواجهة الوجودية لا «عدم» تحمل العالم بغتة بوصفه كُلًّا ومن حيث هو كذلك -إلى الوعي. وهنا تُنْتزع «الآنية» انتزاعًا دراميًّا من «الميكانيزمات» المستهلكة للحياة اليومية، وحيث يبدو العالم والأشياء أمرًا مألوفًا تمامًا، لكي تبلغ فهم وجودها. وقد كان من الجليّ أن لاهوت كيركجورد عن الفردية هو القابلة التي ولَّدت هذا الشكل غير المألوف من الولادة **protreptics** الفلسفية ولم يكن الجلال الذي يحيط بمواجهة العدم، والذي وجد ما يؤكده في الكوارث التاريخية الحقيقية، بأقل إسهامًا في الجاذبية التي تتمتع بها الوجودية خارج الدائرة الضّيقة للفلاسفة. فعلي هذا النحو تأثّر جمهور واسع فترةً طويلة من الزمن عن طريق الأدب والمسرح في حقبة ما بعد الحرب (كامو، سارتر، بيكيت). ولكن ما الذي كان علم الظواهر يستطيع أن يقدمه عوضًا عن ذلك؟

ولم تكن إجابة هوسرل المتأخرة على سؤال الدافع إلى التأمل الفلسفي وجودية بحال من الأحوال، ولكنها كانت على العكس من ذلك -إجابة تاريخية. فالتجربة لأزمة العلم تنتج الرابطة التي بقيت مفتوحة في البداية، بين سذاجة سابقة على التفلسف، وبين دخول المناهج الفلسفية بالمعنى الذي يقصده علم الظواهر. فمن ناحية، لم يتخلّص يقين حياة -العالم الأصلية من تأثير أزمة العلم؛ ومن ناحية أخرى، فإن فقدان المعنى والافتقار إلى الاتجاه في المغامرة العلمية، يذكرِّنا حتمًا بالأسس المنسية في حياة - العالم. وتقوم العملية التاريخية بتشجيع التأمل الفلسفي. أما إجابة هوسرل المتأخرة على السؤال عن كيف، ولماذا يتفلسف الناس في العالم المعاصر؛ فقد تولّاها من بعده تأويل جادامر **Gadamer**.

نتائج في العلم الاجتماعي والمنطق

إن الخصوبة التي يتمتع بها مفهوم « حياة -العالم» بالنسبة لفروع العلم الأخرى واضحة كل الوضوح. وقد أفادت منها منهجية العلوم الاجتماعية بوجه خاص. وينبغي علينا في هذا الصدد أن نذكر اسم شخص لا ينتمي إلى هذه العلوم، وكان في بداية الأمر خصمًا لعلماء الاجتماع المحترفين، ولكنه أشاد بتطبيق ظاهرية هوسرل في بحث الظواهر الاجتماعية، وصادف نجاحًا متزايدًا حتى يومنا الحاضر. فالفضل في هذا يرجع إلى آلفرد شوتس Alfred schütz الذي حرص بالإضافة إلى عمله كرجلٍ من رجال المصارف في فيينا إلى الاطلاع بوسيلة التعليم الذاتي على الطريقة الظاهرية في التفكير، ولفت إليه الأنظار لأول مرة في ١٩٣٢ بكتابه:

Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie.

ومع أن كتاب هوسرل «أزمة العلوم» لم يكن قد نُشر بعد، فقد أوضح شوتس بخيال يتسم بالتعاطف العميق -أن المناهج الظاهرية يمكن تطبيقها على الميدان الاجتماعي. واستطاع فيما بعد، دون انتقال، أن يستخدم مفهوم هوسرل الناضج لحياة -العالم[٤٩]. ويبدو أنّه من المسموح به، من منظور تلك الاستمرارية المدهشة في فكر شوتس، أن نركز أنظارنا على كتاب شوتس المبكر وحده، وخاصة بعد أن بدأ تأثيره لا يكون محسوسًا تمامًا إلا عقب الحرب.

ومن الواضح أن عنوان أول كتاب لشوتس قد صيغ ردًّا على كتاب كارناب Carnap -Der logische Aufbau der Welt (البناء المنطقي للعالم) الذي كان يُعَدُّ الكتاب الرئيس لوضعية (جماعة فيينا) والذي أظهر توكيدًا مغاليًا فيه على العلوم الطبيعية. وأيًّا كان الأمر، فقد نشأ تصور المشكلة من مشروع ماكس فيبر Max Weber لوضع علم

اجتماع تفسيري[٥٠]، بحيث كان شوتس يأمل في تحسين أساسه الإشكالي في مقولة «الفعل» باستخدام المناهج الظاهرية. وفي سنوات هجرته إلى أمريكا، شرع شوتس في مناظرة مع تاليكوت بارسونز **Talcott Parsons**-وهو تلميذ آخر لفيبر تمكّن من أن يضيف تطويرًا آخر لمنهج فيبر في اتجاه نظرية وظيفية **functionalist** للمذاهب، ومن ثم أصبح مؤسسًا لمدرسة من علماء الاجتماع ظلت سائدة زمنًا طويلًا، وكانت المناسبة عرضًا لكتاب بارسونز الرائد «بناء الفعل الاجتماعي» (١٩٣٧)، قام به شوتس الذي اعترض على العناصر الوضعية فيه. وقد كانت المراسلات الضخمة التي تلت ذلك وثيقة لسوء الفهم المتبادل[٥١].

ولم يتزايد تأثير شوتس إلا في أواخر حياته، وذلك بفضل نشاطه كمدرس في «المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي في نيويورك»، ومن هذه المدرسة نشر أتباعه الرسالة الجديدة لعلم اجتماعي زادتْهُ المناهج الظاهرية[٥٢] ثراءً. وعاد تأثير شوتس في هذه الأثناء إلى القارة الأوروبية تحت ذلك العنوان الممسوخ «المنهجية العِرْقية (السلالية)» **Ethnomethodology**[٥٣].

ويؤسس شوتس نفسه في بادئ الأمر على تعريف فيبر الكلاسيكي للفعل بوصفه السلوك «عندما يراه الفاعل أو الفاعلون -وإلى المدى الذي يراه فيه بوصفه ذا معنى من الناحية الذاتية». وبهذا التعريف يبدأ فيبر «نظرية المقولات السوسيولوجية» وهي النظرية التي ترسي في مستهل كتابه العظيم «الاقتصاد والمجتمع» أكثر التصنيفات التصورية عمومية التي يندرج تحتها علم الظاهرة الاجتماعية. وكان علم الاجتماع في حاجة إلى إطار منهجي يضم موضوعاته وإجراءاته. ولما كان على العلم أن يتناول الواقع الاجتماعي، ولما كان هذا الواقع النوعي مبنيًّا من أفعال؛ فلَابد أن تتكيف المعرفة النظرية مع هذا الواقع الخاص وإذا كنا نرى الأفعال بوصفها ذات دلالة ذاتية فمن المهم فهم المعنى لتقديم تفسير علمي للفعل. وعلى هذا النحو يؤسِّس علم الاجتماع بوصفه علمًا «تفسيريًّا». ويدين فيبر بكلٍّ من مفهوم المعنى والفهم للنزاع الكانطي الجديد بين العلوم

الطبيعية والعلوم الحضارية. وكان هينريش ريكرت **Heinrich Rickert** في كتاب كان له تأثير واسع النطاق قد وضع «حدود صياغة المفهوم في العلوم الطبيعية»[٥٤]، وبالتحديد عند النقطة التي لا تندرج فيها الأحداث الفردية تحت قوانين عامة، وإنما تُدْرك في فرديتها وخصوصيتها اللتين لا يخطؤهما أحد. وأطلق «ريكرت» على هذا اسم «فهم المعنى»، وتابعه «فيبر» على ذلك، وإن كان ذلك على نحوٍ غير دقيق تمامًا.

ولا بد للمرء من أن يلتمس أصول هذا المفهوم للمعنى في مناظرة عن علم المناهج كانت تدور بوجه عام عن مسألة صياغة القانون في مضاد التمثّل الفردي (**nomothetic-ideographic**)، حتى نستطيع أن نقوّم اعتراض شوتس تقويمًا تامًّا. وكان شوتس يصرُّ إصرارًا شديدًا على الأصل الاجتماعي للمعنى، وهو أصل لا ينتمي بوصفه مقولة معرفية في المناظرة المجردة عن المنهج، وإنما ينشأ من حياة –العالم المشتركة. وقد انتقد شوتس فيبر على أساس أن الربط الذي يقوم به الفاعل بين المعنى الذاتي وبين سلوكه – وهو ما يتحدث عنه فيبر– لا بد أن يظل ما دام البحث مركزًا على الفرد المنعزل. والنتيجة التي يمكن استخلاصها على كل حال هي أن كل فعل ينغمس دائمًا وفعلًا في حياة اجتماعية سابقة للعالم. وليست حياة العالم هي مجموع معاني الفاعلين الفردية، ولكنها تنتظم في عديد من المستويات، وتنبني بناءً معقّدًا من الإنجازات الجماعية لتأسيس المعنى.

وفي داخل البيئة الاجتماعية، نتحرك في ثقة عظيمة داخل إطار الفهم اليومي. أما ذلك التقدير الواعي للمعنى الذاتي للفعل الذي أخذه فيبر على أنه شيء مفروغ منه، فإنه ينبع أول الأمر من فعل خاص للانتباه يقوم به التأمل الظاهري داخل الحياة العملية التي تتحرك دائمًا إلى الأمام. وهكذا يؤلف التأسيس الاجتماعي للمعنى أساس الفعل، والذي تستقطر منه الذات أولًا «معناها» من خلال تعديل الموقف الطبيعي للفهم المباشر حتى يصبح فعلًا خاصًّا من أفعال التأمل. والواقع أن علم الظواهر الهوسرلي أظهر جدواه على يديْ شوتس، وفي المَثَل الخاص بتعريف فيبر للفعل – بالنسبة للعلم الاجتماعي.

وعلى هذا المنوال نفسه استخدم بيتر وينش **Peter Winch** فيما بعد تصور فتجنشتين عن لعبة –اللغة **language –game** استخدامًا مثمرًا في تطبيقه لتعريف فيبر(٥٥).

وهناك مثل آخر جدير بالذكر لشخص لا ينتمي إلى هيئة الفلاسفة المحترفين. هذا الشخص هو هانز ليبس **Hans Lipps** وكان من أقدم تلاميذ هوسرل. وقُتل في الحرب العالمية الثانية. ولكنه أخفق –مختلفًا بذلك عن شوتس –في إحداث ضجة كبيرة بكتابه– **Untersuchungen Zu einer Hermeneutischen Logik** وفي هذا الكتاب يمكن أن نلمح بدايات إرهاص للمناقشة المعاصرة حول أفعال –القول **speech acts**–، على الرغم من المصطلح العتيق نوعًا ما المستخدم فيه(٥٦). وفي متابعة لأعمال ج. ل أوستن **j. L Austin** الذي وصف مشروعه عَرَضًا بأنه «علم ظواهر لغوي»(٥٧)، يمكن أن تتحول محاولات ليبس المتخبطة المبكرة إلى المستوى المعاصر. ونقطة البداية المشتركة هي تفسير المنطق الذي جرى التراث الفلسفي على تصوره بوصفه بحثًا في أشكال القضايا، داخل سياق الأفعال.

ويستهل ليبس كتابه باستشهاد من أرسطو، يضفي عليه عمقًا أكبر، في محاكاةٍ لمحاولات هيدجر عندما ينظر فيما وراء المعنى السطحي التقليدي.

يقول ليبس بعد أن يورد عبارة أرسطو وهي «قد تكون مجرد كلمة ولكنها ذات مغزي» يترجم ترندلنبرج هذه العبارة بقوله: (كل كلام يقوم بوظيفة التسمية) والمعنى الحقيقي للدلالة **semainein** لا تنقله الترجمة نقلًا صحيحًا، ذلك لأنها تعني: الإشارة إلى شيء ما لشخص ما، بالمعنى الذي يمكن أن يكون (إعطاءه أمرًا) وللعلامات **signs** بوجه عام وظيفة تنبيه شخص ما لإدراك شيء ما»(*).

وليبس على حق فيما يراوده من شكوك حول التصور التقليدي للوظيفة السيمانطيقية (الدلالية) للغة بوصفها توكيدًا تقريريًّا صرفًا.

والواقع أن أرسطو في الفقرة المستشهد بها(٥٨) يضع الدلالة **semainein** بمعنى «التنبيه إلى التعرف» –في إطار أوسع يمتد إلى ما وراء التوكيدات الخبرية **apophantic**،

ذلك أن الوظيفة الإشارية للغة تستقر على إجماع **consensus** له في النهاية الطابع الاجتماعي أصلًا. كما يعطي أيضًا أقوالًا مثل عبارات الطلب التي لا تحتوي على مضمون عن الحقيقة مثلما تتضمنه القضايا الموجبة. ومن المؤكد أن أرسطو اقتصر في بحثه عن المنطق على القضايا التقديرية، ما دامت الظواهر اللغوية الأخرى تنتسب إلى مجال الخطابة أو الشعر. وعلى هذا نستطيع أن نجد البدايات التاريخية لمنطق القضايا إدراكًا للمعنى الواسع لكلمة «يشير إلى» أو «التنبيه إلى التعرف» وهو معنى يشمل مواقف الفعل الذاتية المشتركة **intersubjective** من شتى الأنواع، غير أن هذا الإدراك قَلَّ مع تطور «المدارس» حتى أصبح مقصورًا على القضايا التقديرية أحادية البعد الحاملة للحقيقة.

وقد ربط ليبس بين هذه الملاحظات عن أرسطو وبين أفكاره الخاصة عن طمر المنطق في البعد الفهمي من الوجود فالتأويل بوصفه الإظهار الأصلي للعالم إزاء الآنية الموجودة يشترط الهزيمة لهذه النظرية في المنطق. ولا بد للأحكام التي تقبل تحديدًا صادقًا أو كاذبًا أن تُرْجع إلى الأفعال الدالة في السياق الذاتي المشترك؛ إذ تنتسب هذه الأحكام إلى مواقف تُبْدي نفسها أول الأمر في ضوء الاتجاهات العملية للآنية بوصفها مواقف متميزة بخصوصيتها. وفضلًا عن ذلك فإن أفعال -القول تتجه أساسًا دائمًا صوب شريك في الخطاب بحيث يكون هناك شيء له دلالته بالنسبة إليه، حتى ولو بدت له أشبه بتقريرات محايدة عن الواقع. ومن ثم، فإن المنطق الصوري بالمعنى المعتاد -يمثل نتاجًا مصطنعًا للتجريد يختفي فيه سياق الالتقاء الذاتي المشترك والموقف الذي يتسم بالفعل واتخاذ القرارات.

ويعد ليبس أول من حاول باسم التصور الفلسفي للمنطق أن يضع حدًّا لهذه الممارسة القديمة التي تختزله إلى صيغ فنية. ولم تعد الاستبصارات التي تعثَّر فيها أثناء هذه المحاولة كافية بوجه عام لتلك التمييزات المصقولة التي وضعها نظرية أحدث عن أفعال -القول. ومهما يكن من أمر، فقد كان الاتجاه الذي بدأه أكثر وعدًا في نتائجه من

التأسيس الظاهري (الفينومينولوجي) للمنطق الصوري الذي كان يدور في ذهن أستاذه هوسرل. وفي كتابه المنطق الصوري والمتعالي **Formale und transzendentale Logik (1929)**[٥٩]، وحتى في كتابه الذي نُشر بعد وفاته «الخبرة والحُكم» **erfahrung und Urteil**[٦٠]، يأخذ هوسرل بناءات الحكم التي يعترف بها المنطق الكلاسيكي على أنها أمر مفروغ منه، كما فعل «كانط» في مشروع تأسيسه المتعالي. ولكن، بينما يطوِّر كانط جدول الأحكام بلا مزيد من الضجة إلى جدول للمقولات[٦١]، ينسب هوسرل أشكال الحكم للحدوس الظاهرية المناسبة.

أما ليبس الذي بدأ على العكس من ذلك من علم الظواهر الكلاسيكي، فقد أخذ يناضل متجهًا صوب تغيير جذري في وجهة النظر، هي تفسير عملية الحكم والاستنتاج على أنها فعل **action** فالفلسفة التحليلية اعتادت طويلًا قبل كل شيء أن تبتعد عن المفهوم المنطقي الصرف للغة مثالية، ورأتْ في تلاعب –اللغة، متفقة في ذلك مع فتجنشتين– «شكلًا من أشكال الحياة». وفي حالة ليبس، مَكَّنه التحليل الهيدجري للوجود أن يفتح عينيه على تصنيف أوسع لما هو منطقي، «أن (التقسيمات) المزعومة للفلسفة مثل التقسيم إلى منطق وإلى نظرية للمعرفة، تستقر دائمًا على حدود مواضع أخرى. ولا ينبغي أن تُقَسَّم الفلسفة إلى مثل تلك الأقسام، لأنها تبحث في الموجود الإنساني؛ كل ما الأمر أن ميادين العمل تختلف»[٦٢]. وترابط اللغة وشكل الحياة، أو بعبارة أخرى التغلب على تلك التقسيمات عميقة الجذور بين ما هو منطقي وما هو نفعي –ينتمي إلى تراث التأويل.

وفي العقود الأخيرة، أصبح التأويل بصورة متزايدة –الكلمة المفتاح في المناقشات الفلسفية من شتى الأنواع. ويبدو وكأن التأويل ينشئ صلات متشابكة بين مشكلات ترجع إلى أصل مختلف ففي علوم اللغة، وعلم الاجتماع، وفي التاريخ والدراسات الأدبية، وفي اللاهوت وفقه التشريع، وعلم الجمال، وأخيرًا في النظرية العامة للعلم. وفي هذا كله أصبح نجاح المنظور التأويلي ملموسًا. وبهذه الطريقة تجدد الادعاء

الفلسفي التقليدي للشمول تحت اسم آخر، وفي ظل موقف مُعَدَّل في العلم. وقد ذهب الشكّاك إلى أن التأويل لم يظفر بكل هذا النجاح إلا لأن موضوعه غير محدد، ولأن شكل إجراءاته مَرن دون حق. فلنفحص الآن بشيء من التفصيل شرعية هذه الادعاءات (للتأويل) أو تبرير النزعة الشكلية.

أشرنا فيما سبق أن التأويل الفلسفي الأكثر جدة استمرار لفرع قديم من العلم كاد يطويه النسيان، وينتمي إلى تلك الموضوعات التي تتصل بالنصوص ذات المعنى. ويقوم فن التأويل **ars interpretandi** بعمله دائمًا في الحالات التي يتعلق فيها الأمر – في اللاهوت مثلًا أو في فقه التشريع أو في الدراسة الفلسفية للمؤلفين القدماء –بتفسير نص يتمتع بقيمة خاصة أو يكون مناسبًا أو معقولًا بما يكفي لحاجات العصر. غير أن الافتراض المسبق بوجود وسيلة فنية للتفسير تستخدم ببراعة وتكون قابلة للتعلم والنقل بوصفها فرعًا من فروع العلم –هذا الافتراض هو دائمًا القيمة التي نجنيها من تفسير بعض النصوص، وهو الشيء الذي تدعو إليه الحاجة في تفسيرها.

وعندما تكون المسألة هي ماذا يمكن أن يقول لنا نص قد أصبح إما غريبًا عنا من الوجهة التاريخية، أو أصبح بعيد المأخذ نظرًا لما يتضمنه من صحة فائقة على الزمن **supra temporal** ماذا يمكن أن يقول لنا هذا النص حقًّا في موقف تاريخي محدد، فيكون مما يستحق العناء أن ننتج تفسيرات خاصة دخل عليها التحسين بحيث ارتفعت إلى مرتبة الفن. وهكذا يستند التأويل إلى الأهمية البارزة للنصوص القيمة والتي تستمر في التأثير على امتداد التاريخ.

وهذه الفكرة الخاصة بالأهمية البارزة التي لا سبيل إلى تجاهلها في كل موقف نريد أن نتعرف فيه على التراث الذي نشكِّل فيه جزءًا، والاقتناع بالوضع النموذجي لتفسير اعتمد على النصوص؛ هذه الفكرة هي ما جاهد من أجله هانز –جورج جادامر **Hans-Georg Gadamer** في إصرار شديد. وعلى هذا النحو كتب تأويله في شعارات دعاوى التاريخية والطابع اللغوي لكل منهم. وانتشر الفهم التاريخي –اللغوي بوصفه نموذجًا

للمعرفة النظرية وللتفاعل العملي. وقبل أن ندخل في تفاصيل هذه النظرية، قد يكون من المناسب أن نلقي نظرة ثانية على المرحلة التمهيدية لفن التأويل عند جادامر، ونعني بها الفلسفة المتأخرة لأستاذه هيدجر.

فلسفة هيدجر المتأخرة

من الوثائق الأولى الخاصة بفلسفة هيدجر المتأخرة تلك المناقشة ذات الطابع الذاتي والإنساني الذي اتخذته فلسفة «الوجود» المبكرة بعد الحرب مباشرة في البلاد المتأثرة بالثقافة الفرنسية. وقد ذهبت هذه الفلسفة -كما نجد ذلك عند سارتر[٦٣]- إلى أنه ينبغي تفسير تحليل الوجود بوصفه فلسفة تجعل من الموجود الإنساني الفردي وحريته محور الاهتمام. بيد أن هذا كان سوء فهم لمقاصد «الوجود والزمان» الذي عارض كاتبه كل أشكال الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، وغيرها من التفسيرات التجريبية لماهية الإنسان. وبمعونة تحليل الآنية، تمهد الأساس لأنطولوجيا جديدة. وكان النص الموجود «للوجود والزمان» قد اتخذ في الأصل عنوان «النصف الأول» للعمل كله، وإن لم يظهر «النصف الثاني» أبدًا[٦٤]. وسوء الفهم هذا لمقاصد فلسفة للوجود على شاكلة النزعة الإنسانية السارترية، وكونه شيئًا ممكنًا يكشف على نحو ارتدادي عن الصعوبة في عرض مشكلة «الوجود والزمان»، وهي مشكلة حاول هيدجر تصحيحها في «خطاب عن النزعة الإنسانية».

ويقينًا كانت عبارة «النزعة الإنسانية» مجرد ذريعة، ولا يُذْكر اسم سارتر إلا عَرَضًا. والواقع أن خطاب هيدجر عن النزعة الإنسانية الذي كتبه ١٩٤٧ -كان محاولة لتجاوز نفسه فلسفيًّا. فقد تحولت فلسفة الوجود **existence** في نهاية الأمر إلى فلسفة للكينونة **Being**. الطابع التفسيري للوجود في العالم الذي أرسى الأساس في «الكينونة والزمان» لتأسيس أعمق لعلاقة «الذات -الموضوع»، يبدو الآن على العكس من ذلك، بوصفه علاقة تكشف فيها الكينونة عن نفسها للكائن الإنساني أولًا وقبل كل شيء. فالكينونة

تأتي في المقام الأول وليس الإنسان. والأولوية الحقيقية تُبْدي نفسها في أن الكينونة «تنقل» نفسها تاريخيًّا إلى الكائنات البشرية، ولا بد أن يكون هؤلاء متلائمين من حيث الفكر مع «مصيرهم» التاريخي. وفي رأي هيدجر أن الساحة التي تلتقي فيها الكينونة بالإنسان في هذه العلاقة هي «اللغة». «اللغة هي سكن الكينونة؛ وفي مستودعها يقيم الإنسان. والمفكرون والشعراء هم المعنيون بهذا المستقر. وحراستهم هي ما ينجزه تجلِّي الكينونة من حيث إنهم من خلال ما ينطقون به يرفعونه إلى القول، ويحافظون عليه في القول»[٦٥].

ويلجأ هيدجر إلى الاستعارة كوسيلة للتعبير؛ وهي وسيلة تلجأ إليها اللغة الفلسفية دائمًا عندما لا تتلاءم حالة الأمور التي يراد وصفها مع المصطلح المُسْتهلك، أو مع الإمكانات التعبيرية للرطانة الروتينية، مثلما كان الحال عند فتجنشتين[٦٦]. وكان هدف هيدجر هو أن يضع موضع التساؤل ذلك التنظيم الصارم الذي يقوم به المنطق التقليدي الذي ظل يسير منذ عهد أفلاطون وأرسطو يدًا بيد مع الميتافيزيقا الكلاسيكية. ولهذا السبب كان لا بد من لجوئه إلى أشكال في التعبير لا يبدو لأول وهلة أنها تشترك في شيء مع اللغة الرسمية للفلسفة.

وكان من رأيه أن الميتافيزيقا التي شكَّلت الفكر الأوروبي حتى ذلك العصر الذي بدأ فيه العلم الحديث والتكنولوجيا يبسطان نفوذهما هي ظاهرة تاريخية للفلسفة، وليست الحقيقة النهائية الثابتة بحال من الأحوال. وإننا لنجد فعلًا عند كاتب مبكر مثل أفلاطون[٦٧] أن مبدأ الميتافيزيقا يشير إلى فقدان للجوهر إذا قيس بالطبيعية التي لم يفسدها شيء للفكر السابق على سقراط. وأنه لتنكّر وتضييق للتجلِّي الأول للكينونة عندما تبدأ الفلسفة في البحث حول مبدأ التعريف لشيء ما، كما تثبتْ ذلك النظرية الأفلاطونية للمثل بسؤالها عن المثال **eidos**. وأنه انهيار للفلسفة أن تحيل حقيقة الكينونة إلى ماهية الموجودات. وبهذه الخطوة سلكت الميتافيزيقا الغربية وبالتالي المنطق –طريقًا محفوفًا بالمهالك. فالنظرية التقليدية للكينونة، بوصفها نظرية أعم

وأسمى للتحديدات المتعلقة بالموجودات. مهدت الطريق للإحالة الموضوعية objectivation لأي شيء ولكل شيء بوصفه موضوعًا للتحكم العلمي، وهي إحالة مميزة للعصر الحديث. ومن ثم، فإن لاتجاه تفكيرنا، الذي لم نخضعه للفحص صوب النزعة الموضوعية objectivism، خلفية تاريخية. وكانت بدايات الميتافيزيقا القديمة تحتوي فعلًا على انسحاب غير مُعْترف به للكينونة، وعلى نوعٍ من العمى إزاء السؤال الحقيقي للكينونة.

وعلى الفلسفة التي تهتم بالأبعاد الكاملة لمسألة الكينونة أن تستخلص نتيجة جذرية من هذا الموقف. إذ ينبغي أن تضع في حسبانها، وفي أعلى مجال لصياغة المفهوم الفلسفي الذي يكمن وفقًا للتصور التقليدي للميتافيزيقا عبر التغيّر التاريخي –نوعًا من التاريخية التي لا تنشأ في مقولاتنا الفكرية وإنما تحتضن حتى الأشكال الرئيسة للفكر نفسه. ولوصف تبعية الفكر الفلسفي لمثل هذه الشروط التي تسبقه وتفلت من قبضته ولتمييزها عن التاريخ العلماني، يختار لها هيدجر عبارة مؤثرة هي «المصير» destiny. ومع ذلك يظل السؤال يلح علينا مطابًا بالإجابة: أين نلتمس مكان الاستبصار الممكن لهذه التبعيات التي تتحكم أصلًا في الفكر وتعمل على تشويشه؟ وإجابة هيدجر هي: في اللغة، إلى درجة أنه حتى على الرغم من أشكال القول التي مارسناها منذ العصور القديمة في الفلسفة والعلم، وما صاحبها من تنظيم منطقي صارم، فإن هذه اللغة لها من المرونة ما تستطيع به أن تنشئ تعبيرات حتى لتلك الاستبصارات التي لا سبيل إلى اكتسابها إلا بمعارضة سيطرة المصطلح والقواعد الصورية.

واللغة المفتوحة على هذا النحو تتجاوز حدود التخصصات المختلفة والفلسفة التي تسعى إلى إنصاف المهمة الحقيقية للفكر على الرغم من النزعة العلمية السائدة والميتافيزيقا المنهجية –مثل هذه الفلسفة تقترب من الشعر– وهي تداعب حقًّا عن وعي إمكان تحويل نفسها إلى فن. وفي هذا يمكن أن نتعرّف على سمة جوهرية في فلسفة هيدجر المتأخرة؛ لأن الصدارة الأكيدة للكينونة في مقدمة اقترابه الفلسفي من موضوعه

الذي يبرز إلى التعبير في تاريخية الميتافيزيقا -هذه الصدارة تدفع الفلسفة إلى ما وراء أشكال الفهم التقليدية، وإن تكن قاصرة لهذا السبب. ولا نستطيع أن نضع ثقتنا إلا في قدرات اللغة التي لم يلحقها ضرر بما هي كذلك، والتي تصل باستمرار إلى نضارة التعبير في الشعر أيضًا. وعلى هذا الخط تقوم تفسيرات قصائد هيلدرلن **Holderlin** أو ريلكه **Rilke**، وهو الخط الذي يطيب لهيدجر أن يرجع إليه. ويستطيع المرء أن يفهم موضوع البحث حتى لو لم يكن الكسب من المعرفة المنشودة ثوريًّا دائمًا كما يظن هيدجر، وحتى إذا كانت مستويات علم اللغة (الفيلولوجيا)، والحس الجمالي للأسلوب عرضة للإهمال.

وقد كان لجوء هيدجر الأخير إلى الفن يسعى إلى إيجاد مستقر للسؤال الفلسفي الحقيقي عن الكينونة، ذلك السؤال الذي أهمله الفلاسفة منذ الإغريق القدماء. وفي مقاله «منبع العمل الفني» **Der Ursprung des Kunstwerks**[٦٨] يوضع الفن على قدم المساواة مع الفلسفة بوصفه وسيلة لتحقيق «الكشف عن الكينونة ككل، عن الحقيقة. «وكل فن بوصفه وسيلة تسمح بمجيء حقيقة الكينونة من حيث هي كذلك- هو شعر في جوهره. وماهية الفن التي يستند إليها العمل الفني والفنان أساسًا هي التحقق الذاتي للحقيقة» ولن نتعرض هنا بحال من الأحوال لمسألة ما إذا كان مثل هذا الاحتشاد المتكتل للفن حتى يؤيد مفهومًا للحقيقة ذا أصل فلسفي مشروع: فأنا أعتقد أن مشكلات علم الجمال العويصة لا يمكن أن تحل بهذه الطريقة، بل لا بد من أن تُحدّد أولًا. ويكفي لتحقيق غرضنا لتناول النغمات الأساسية في فلسفة هيدجر المتأخرة أن نرى كيف يُجَنَّد الفن مباشرة لخدمة الفلسفة.

وقد كانت هناك – فضلًا عن ذلك- سابقة بارزة في تاريخ الفلسفة لمحاولة إسقاط الأسئلة الفلسفية في الفن أولًا وقبل كل شيء، وذلك حتى يمكن بعدئذ استخدام التجربة الفنية لتعليم الفلسفة شيئًا عن مهماتها الخاصة. وتمضي نظرية شلنج في العمل الفني بوصفه «أورجانون (آلة) الفلسفة»[٦٩] على هذا المنوال تمامًا. وفي سياق مذهب شلنج

عن الهوية المطلقة للذاتية والموضوعية، كانت الفلسفة مكلَّفة بمهمة تصور وحدة لا تمييز فيها. وكانت الهوية التي لا تمييز فيها للتحديدات التي ما برحت متميزة بالنسبة للذهن- لا تسمح بدورها بمزيد من التحديد، ما دام كل تحديد يتطلب إدخال تمييز جديد. وهكذا لم يكن تحت تصرف الفلسفة وسائل تصورية جديدة لكي تتصور ما يسبق كل تحديد وكل مفهوم. ومن هذه الضرورة لفرض مهمة فكرية على الفلسفة لا يمكن حتى من حيث المبدأ القيام بها باستخدام الوسائل المألوفة للفكر، أعاد شلنج إلى الأذهان حدس العمل الفني. إذ يبدو أن كل عمل فني يمثّل وحدةً لا تمييز فيها للذاتية والموضوعية، على نحو مباشر ودون إجراء عمليات فكرية. ولم تلجأ الفلسفة إلى الفن من أجل صياغة جمالية مستقلة للمفهوم، وإنما لجأت إليه بالأحرى لتستعين به على المشكلات المنهجية الباطنة. هنا إذن نجد ما يسميه الإغريق «الانتقال إلى نوع آخر» **metábasis eis állo génos** أو الانتقال إلى نوع آخر يحجبه ذلك العنوان الأرسطي «أورجانون» بطريقة أداتية **instrumental** بحتة. وقد كانت محاولة هيدجر لكي تنعكس الفلسفة في الفن أشد حذرًا من استيلاء شلنج المذهبي على الفن؛ ولكنه يتبع في نهاية الأمر استراتيجية مماثلة.

التأويل عند جادامر

نحن مدينون لـ هـ. ج. جادامر **H. G. Gadamer** بهذا التكامل العظيم الذي أنجزه فن التأويل، ذلك الفن الذي أشاع الحياة في الجدال الفلسفي في الوقت الحاضر، والذي ترك أثرًا ملموسًا في كثير من الميادين خارج الفلسفة فكتابه **Wahrheit und Methode** (الحقيقة والمنهج)[٧٠] يقيم بناءه أساسًا -على استبصارات هيدجر الأخيرة، بيد أنه يترجم تلميحاته الشائكة أحيانًا إلى لغة فلسفية سهلة المأخذ، كما أنه يضفي بالتأكيد قوة جديدة على التصور بما تضمنه من دراسات تاريخية ولغوية وجمالية. ويعكس الكتاب بثراء مادته رؤية رحبة تصدر عن تعمق للدراسة ذي نزعة إنسانية واضحة. أما

أن هذا التعمق لا يتصل بالتعلم الأجوف من الكتب، فأمر يثبته الافتتان الذي أحدثه بين صفوف العلوم الحديثة باستيعابه الخلّاق لمادته. وفروع العلم الحديثة الواعية بذاتها والمقتنعة بالتقدم الذي أحرزته، تجد في بعض الأحيان صعوبة في الاقتراب من الأُسس الفلسفية التي وضعها جادامر لفن التأويل، ولكنها تتشبث مبتهجة بالاستنارة التي تجدها في الانقسام الطيفي (أو المنشوري) للأفكار الأساسية إلى وجوه فردية عينية. وليس أقل من ذلك ثراءً في فن التأويل، قدرته على إلقاء الأضواء على حالة المعرفة الحاضرة في شتى الموضوعات[٧١]. وبهذه الطريقة، استعادت الفلسفة صلتها بالعلوم من حيث اهتمامها بتقدم المعرفة، وكانت قد انفصلت عنها أمدًا طويلًا، على نحوٍ لم يكن مفيدًا لأي منهما بكل تأكيد.

وإنه لمن الطبيعي أنّ التراث الفلسفي في التأويل بأوسع معانيه والذي أحياه جادامر عامدًا، أن يكون نافعًا في الاتصال بالعلوم الإنسانية، جميعًا. ولم يعد نطاق اتجاهات البحث كلها في «فن التأويل» خاضعة لأحكام تصدر عليها من تلك الأعالي المجردة التي تقف عليها نظرية في العلم موجَّهة صوب المنطق الصوري، وإنما يُنْظر إليها أولًا من وجهة نظر اهتماماتها الخاصة بها. ويصدق شيء شبيه بهذا على متطلبات فقه التشريع، والعلوم الاجتماعية، بل واللاهوت أيضًا. ويقوم فن التأويل –على مستوى جديد من الموضوعات– باتصال التميّز المنهجي الذي حُدِّد لأول مرة في القرن التاسع عشر والذي اتسع منذ ذلك الحين بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية[٧٢]، وتبين أن هناك افتراضات مسبقة تكمن وراء هذه الثنائية، وأن هذه الافتراضات نشأت عن التقليد ومن ثّم، فإنها يمكن أن تدحض أيضًا بالتأمل في التقليد.

والإحالة الموضوعية الضرورية والتضييق المبدئي للرؤية اللذان يقوم عليهما كل عمل منهجي –شيء مشترك بين فروع العلم جميعًا. وبقدر ما يكون النزاع حول «الشرح» و«الفهم» أو حول المنهج التقنيني العام لصياغة القوانين، في مضاد المنهج التصويري العيني في تشكيل الفردي والجزئي– يقدر ما يكون هذا النزاع في المقدمة،

فإنه يصرف الانتباه عن هذه الحقيقة وهي أنه في كلتا الحالتين يتم تضييق تجربة أصيلة للواقع بطريقة منهجية وأيًّا كانت الموضوعات والاهتمامات التي تتوخاها معرفة العلوم في أي عصر معين فإنها تبرز -بقدر ما تكون منهجية، وأحيانًا بطريقة عشوائية، أو وفقًا لبعض القواعد المسبقة- مجالات من جملة العلاقات مع العالم، وذلك لإخضاعها للأدوات الخاصة لمعرفة بلغت حدًّا من الكمال.

وفضلًا عن ذلك فإن الدور السائد لمختلف الاهتمامات المعرفية قد حجب هذه الحقيقة وهي أن الفهم والشرح يتشابكان في كثير من الأحيان. وقد يكون هذا التشابك مستديمًا. والثنائية الغليظة للمناهج وهم يسانده عن عمد كُل من طرفي النزاع. وتستطيع العلوم الإنسانية والحضارية التي تتخذ اتجاهًا سائدًا صوب الفهم -أن تلفت الانتباه- بكل تأكيد -إلى استخدامها للإجراءات التوضيحية التي لا تستطيع بدونها أن تمضي في عملها (وعلى سبيل المثال في النقد اللغوي للنصوص والمصادر). وقد كانت على كل حال متخلفة زمنًا طويلًا- إذا قورنت بالعلوم الطبيعية المحترمة، وكانت تسعى إلى الاعتراف بها من خلال استيعابها لصنوف التوضيح التي تلجأ إليها العلوم الطبيعية.

وعلى الجانب الآخر كانت الجبهة -على كل حال- تبدو مسدودة بإحكام حتى أثير الشك حديثًا من موقفي بوبر **Popper** وكون **Kuhn** المتحررين إزاء النزعة الوضعية. وفي الوقت نفسه، مُنح الفهم التاريخي وضعًا لا يستهان به حتى في العلوم الطبيعية جنبًا إلى جنب مع التوضيح المحكم على أساس الفروض العامة المشابهة للقانون[٧٣].

وإن المرء ليقلل -بالطبع- من شأن الأهداف الفلسفية للتأويل إذا نظر إليها على أنها مجرد إسهام جديد إلى النزاع القديم حول علم المناهج. فالتأويل يتبع تحليلات هيدجر للوجود ونظرية هوسرل في حياة -العالم من حيث إنه يبيِّن كيف أن كل معرفة منهجية على هيئة التخصص العلمي تكون مشتقة وثانوية؛ إذ لا ينبغي أن نضرب المناهج بعضها بالبعض الآخر، كما لا ينبغي أن نقدِّم أي وجهة نظر منهجية دجماطيقية (قاطعة) على أنها أعلى من غيرها. كما أن المسألة ليست تفنيدًا بالجملة لكل معرفة منهجية، أو

تزكية لإحلال بديل لا عقلي، حدسي، مكانها. وقد حاول البعض تحوير عنوان الكتاب الرئيس لجادامر وكأنه يَقْرأ هكذا: «الحقيقة واللامنهج». هذا التدقيق المسرف لا يتفق مع هدف التأويل وإن كان جادامر ينحو في بعض الأحيان صوب موقف نقدي للعلم، وقد يكون في صياغة هذا الموقف ما يغري بمثل سوء الفهم هذا.

التقابل القائم بين الحقيقة والمنهج لا يعني أن أحدهما يستبعد الآخر، وكأن من واجبنا أن ننكر على الإجراءات المنهجية التي تتبعها العلوم كل ادعاءاتها عن الحقيقة من حيث المبدأ، (فحين تكمن في القول اللامنهجي تمامًا حقيقة تزعم أنها أعلى، وإن كانت محسوسة أكثر منها معروفة. فهي بالأحرى مسألة تتعلق بإظهار العلاقات المتبادلة بين العلم المنهجي وحقيقة أصلية تتجاوز ما هو منهجي. والتركيز المتخصص –الذي تحكمه القواعد– على توقعات محددة للمعرفة في العلوم –هذا التركيز يفترض مسبقًا أفقًا أوليًّا لتجربة العالم العامة التي لا يمكن أن يستبدل بها أي شيء آخر، حتى لو كانت «وحدة العلم» على أي درجة من الكمال. ذلك أن العلاقة الأصلية التي نتجه نحوها بوصفها كائنات بشرية –بطريقة أولية تمامًا صوب العالم، أو بالطريقة التي يتاح بها العالم لنا– ستوضع في بؤرة الاهتمام وفقًا للمنظور الخاص للمنهج، لتحقيق أغراض معرفة جديدة أكثر دقة، تلك المعرفة التي تخدمها العلوم بكل ما تملك من تعبيرات. وهكذا تنعقد علاقة وثيقة بين أولوية الأفق المفتوح للعالم والحدود الجزئية الخاصة بوجهة النظر المنهجية.

«التأويل الذي نقوم بتطويره هنا ليس منهجًا للعلوم الإنسانية ولكنه محاولة لفهم ماهية العلوم في الحقيقة عبر وعيها المنهجي بذاتها، وما يربطها بتجربتنا عن العالم ككل»[٧٤].

بيد أن وظيفة التأمل التأويلي لا تستهلك نفسها في دلالتها بالنسبة للعلم. وإنها لسمة مشتركة بين العلوم الحديثة جميعًا ذلك الاغتراب الذي يضرب بجذوره عميقًا، والذي تطالب به تلك العلوم الوعي الطبيعي، ذلك الاغتراب الذي بلغ في مرحلته المبدئية

درجة الوعي المنعكس على نفسه فعلًا، من خلال مفهوم المنهج. والتأمل التأويلي لا يستطيع أن يسعى إلى تغيير أي شيء فيه. ولكنه بذلك يجعل الفهم المسبق الذي يرشد العلم شفافًا في أي وقت يستطيع أن يَعْرِض أبعادًا جديدة للمسألة، وبالتالي فإنه يخدم العمل المنهجي على نحو غير مباشر. ويستطيع أيضًا، بالإضافة إلى هذا، أن يرفع إلى الوعي ما تدفعه مناهج العلوم في سبيل تقدمها، وما تطلبه من توضيحات وتجريدات تترك من خلالها الوعي الطبيعي في حيرة وراءها، ذلك الوعي الذي يتبعها على الدوام. بوصفه المُسْتَهلك للاختراعات والمعلومات المطلوبة بواسطة العلم(٧٥).

هذا التأمل النقدي للدجماطيقية المنهجية الذي طغت به العلوم المتوسعة في شيء من الاتساق على الوعي الحديث حتى وقتنا الحاضر يمثل أحد الإنجازات الرئيسة لفن التأويل، وإن هذا الطغيان ليزداد من حيث إنه لا ينتهي بذلك التشاؤم الثقافي الرومانسي، أو بذلك الازدراء الرخيص للعلم، أو بتلك الطوباوية الروسووية (نسبةً إلى روسو). وينحو معظم نقاد العالم الحديث –سواء المنتمين منهم إلى المعسكر المحافظ أو إلى المعسكر التقدمي– إلى الانزلاق في حلول غير شافية أشبه بما أشرنا إليه، ففن التأويل لا يمنح العلم شرعية نسبية فحسب، وإنما يسهم أيضًا في تأسيسه. وهذا التأسيس لا ينشأ بكل تأكيد عن موقف يرجع إلى مؤسسة العلم نفسها.

وتوحد نظرية العلم نفسها عمومًا وعلى نحو مباشر – بالاعتقاد السائد في العلم عن كفاءته الشاملة، ومن ثم، فإنها لا تنتج سوى توضيحات باطنة، لا تصبح إيديولوجية إلا حين تؤخذ على أنها أسس. وحتى منطق المعرفة في الفلسفة المتعالية على الطراز الكانطي يبدأ من حقيقة العلم التي لا يعتريها الشك، وذلك حتى يمهد لعرضه فيما بعد بالمقدمات المناسبة والشروط الصورية. وهكذا لم يعد في وسع التأمل الفلسفي أن يتحرر من وضع العلم السائد. أما فن التأويل، فيسعى على العكس من ذلك –إلى النظر وراء نموذج المعرفة المتخصصة التي يحكمها المنهج والتي أرساها التراث، ولكنها مع ذلك نتاج تاريخي– لكي يُضفي الطابع النسبي على استقلالها الذاتي المزعوم. وبهذا

العمل يساعد في التغلب على تلك الافتراضات المسبقة التي تجمدت لتصبح طبيعة ثانية، وبهذا أيضًا يُعَبِّد الطريق أمام النشاط العلمي لكي يواصل مسيرته على أسسه الحقيقية. وهذا يمثل بلا ريب فعلًا مستقلًّا للتأمل الفلسفي في توضيح نشأة المعرفة العلمية وبنائها، كما يشكِّل إسهامًا في شرعيتها.

الفهم اللغوي أو التطبيق

إن كل تتبع للتفسير –الذاتي للتأويل حتى الآن يستطيع أن يجيب عن هذا السؤال: ما هي تلك المنابع المتجاوزة– للعلم لهذا الفهم التأويلي العجيب؟ والنقطة التي يدور حولها السؤال على وجه التحديد –هي معنى «الحقيقة» في سياق التأويل. وليس من شك، أن جادامر كان يدعو –محاكيًا في ذلك هيدجر– إلى «مفهوم للحقيقة، يتسم بالمبالغة، ويقيم فيه نوعًا من التضاد –بصورة لا تقل استفزازية– بين النزعة الوضعية العلمية وبين النظريات المنهجية. وكان يتقدم مرحلتين: في المرحلة الأولى يعرض الحقيقة في مداها الكامل في التجربة الفنية التي لم يلحقها التشويه، ثم يطبع في المرحلة الثانية مفهومًا تخطيطيًّا لما هو لغوي، بحيث يندرج في إطاره الوجود الاجتماعي –التاريخي للبشرية في تجلياته الفنية والعلمية والمؤسسية **institutional**. واستعادة مفهوم الحقيقة عن طريق الفن يتم من خلال نزعة الإحالة إلى الذات التي اتجه إليها علم الجمال الحديث. وفي مناقشات واسعة النطاق لنظريات الفن القديمة ومقارنتها بنظريات المحدثين، ومع الاستعانة بالدراسات التمهيدية في التاريخ التصوري **conceptual history**، يمضي جادامر في تفضيل تلميحات هيدجر عن الحقيقة كما تتحقق في الفن. وهو يكرر بمصطلح تاريخ الفلسفة الخطوة التي اتخذها علم الجمال الجوهري **Substantive aesthetics** عند هيجل الذي عزا فيه الفن إلى الاكتمال الكلي للجوهر الروحي، وسعى فيه إلى أن يعبر إلى ما وراء اقتصار البحث على مجرد التلقي الذاتي **Subjective**

receptivity الذي نجده في كتاب كانت «نقد الحكم» **Critique of Judgment**.

ومن المفيد في هذا الصدد أن نشير إلى أن إحدى دعاوى علم الجمال عند هيجل التي نوقشت بشدة لم يتعرض لها جادامر، وإن كانت بكل تأكيد من النتائج التي ترتبت على رَفْع الفن إلى مستوى «الروح» **Spirit** عند هيجل. ذلك أن هيجل ينسب الفن بعد أن يعيد تقويمه أولًا باسم الفلسفة -إلى شكل ماضٍ من أشكال «الروح»، ما دام تحقق الروح النهائي الأكمل على هيئة فلسفة يأتي بعده (أي بعد الفن) وفقًا لضرورة تاريخية ومنطقية(٧٦). هذه الخطوة الحاسمة التي تقوم بها «الروح» للكشف عن نفسها قد تغاضى عنها جادامر: فالفلسفة لا تسبق الفن ولا تتجاوزه، وإنما ينبغي عليها أن ترجع إليه وتتعلم منه. وتتلخص حجة جادامر الجوهرية في إماطة اللثام عن انفصال الاستمتاع الذاتي بالفن بوصفه «الأساس الزائف» **Proton pseudos**، فلا ينبغي أن تُدفع تجربة الفن إلى عزلة الوعي الجمالي، إذ يدل هذا الاستبصار السلبي دلالة إيجابية على أن الفن معرفة، وأن تجربة العمل الفني تشارك في هذه المعرفة(٧٧). والحقيقة الكاملة للفن تتبدى بوصفها «لعبة» **a game**، تندمج فيها الذات والعمل الفني معًا بحيث يبدو وكأنهما يتنازلان له عن وجودهما -لذاته نفسه: إذ لا سبيل إلى التفكير في العمل الفني بدون المتلقي، والذات المتلقية لا تبقى إزاء العمل الفني في استقلال منفصل. وليس من شك أن المأساة (التراجيديا) تمدنا بالنموذج الكلاسيكي على هذه الوحدة للعبة، والتي تصبح ملحوظة في ديمومة الإنتاج، وسيطرته على الذات الحية. والمأساة – وفقًا لتصورات القدماء، هي تجلي حقيقة تتعلق بكل إنسان، ولهذا السبب فإنها تمسك بأنفاس المتفرج، وتؤثر فيه.

وبهذا المثال إذن يقيس جادامر كل فهم. وليس معنى ذلك أن كل عملية فهم ترتفع إلى مستوى علم الجمال؛ بيد أن حيرة الذات، والسيطرة على وجودها بعملية تتجلى فيها الحقيقة -تفيدنا بوصفها معيارًا للفهم الناجح الحقيقي هذا الفهم هي الطابع «اللغوي» الذي لا سبيل إلى تجاوزه -لعلاقتنا بالعالم وبالكائنات البشرية، إذ إن جميع الحالات

الموضوعية لشؤوننا وجميع العلاقات الذاتية المشتركة مع الأفراد، ومع المجتمع، ومع تاريخ الجنس قائم على أساس لغوي، إن أراد أن يكون له معنى. فالطابع اللغوي مرتبط دائمًا وأبدًا بالفهم، ما دام المعنى الذي تنقله اللغة لا يصير ملموسًا إلا على هذا النحو. وهكذا كان فن التأويل بوصفه نظرية فلسفية عن الفهم، هو «الفلسفة الأولى» **prima philosophia** الجديدة، فهو يفتح عيوننا على «بناء أنطولوجي شامل، هو الشرط الأساسي لكل شيء يمكن أن يُوجَّه إليه الفهمُ نفسه بوجه عام. «فالوجود الذي يمكن أن يكون مفهومًا هو اللغة»[٧٨].

وبالتالي، فإن الحدوس اللغوية والجمالية لفن التأويل الأقدم لم تكن تشير إلا إلى طريق لتجربة كان ينبغي أن تقام الفلسفة برمتها في شمولها على أساس ما تتميز به تلك التجربة من شمول وأصالة. وبهذا المعنى الأول يكمن الفهم وراء أفعال الفهم المتعلقة بالمؤلفات والنصوص، بما في ذلك النصوص التي تصادف أنها تعبِّر عن نظريات علمية. والفهم حاضر دائمًا حتى في العلاقات مع موضوعات أخرى، سواء كانت فردية أو جماعية. ومن المهم استيعاب النصوص والموضوعات التي تتنازل عن استغلالها الأنطولوجي، في منظور الفهم. فالفهم في أعم وسائطه، وأعني به اللغة - يتمشى مع نموذج الحوار الذي يعد في صياغاته المناسبة مطابقًا لأشد أشكال الاتصال تباينًا مع أنواع «الشريك» **partner** (أو الطرف الآخر) المختلفة.

«والتأويل الفلسفي يرفع دعوى الشمولية **universality** وهو يقيم هذه الدعوى على أساس أن الفهم والتفسير لا يعنيان مبدئيًّا ومن الأصل معالجة مدرَّبة تدريبًا منهجيًّا للنصوص، ولكنهما الشكل الذي تتحقق عليه الحياة الإنسانية الاجتماعية -تلك الحياة التي تبدو في صياغتها النهائية لغة -مجتمع. ومن هذه اللغة- المجتمع لا يمكن أن يُسْتَبْعد شيء. وما من تجربة للعالم أيًّا كانت، سواء كانت تخصصًا للعلم الحديث وأنشطته التي تزداد استسرارًا أو عملًا ماديًّا وما يتخذه من أشكال التنظيم، أو مؤسسات سياسية تهدف للسيطرة والإدارة وتحافظ على نظام المجتمع... لا شيء من هذا كله

يمكن أن يقف خارج هذه الوسيلة (أو الوَسَط **medium**) للعقل العملي (واللاعقل **unreason**)(٧٩). ويترتب على هذه المقدمة فضلًا عن ذلك أن التأويل ينبغي أن يُنقل إلى مجال الفلسفة العملية(٨٠)، وكان هذا يبدو - فعلًا- شيئًا مشروعًا في نظر جادامر، إذ كان قد صاغ مفهومه العريض عن الفهم بما لا يقل عن النموذج الذي وضعه أرسطو للتعقل **phronesis**(٨١). وقد استطاعت كفاءة فن التأويل العملية التي أتاحت للفهم أن يمتد ليستوعب تكوين إجماع ناجح وصحيح عمليًّا -استطاعت الفوز بكثير من المديح لهذا الفن، ولكنها كانت عرضة أيضًا للنقد الموجَّه إليها من علماء الاجتماع، وعلماء النفس الاجتماعيين، والعلماء ذوي النزعة السياسية. واهتم هابرماس **Habermas** خاصة بالرابطة بين الفهم التأويلي والممارسة الاجتماعية الحية(٨٢)، لكي ينتقل من الفهم إلى الموافقة أو من الحوار إلى الاعتراف المتبادل للأطراف بوصفهم ذواتًا.

ويبدو لي على كل حال أنه ما كان ينبغي أن تؤخذ هذه الخطوة دون مزيد من الشروط المسبقة، كما لا ينبغي أن توحي بأنه لا توجد في نهاية الأمر أي تفرقة بين النظرية والتطبيق(٨٣). وأنا لا أريد أن أؤكد أن جادامر وهابرماس يطمسان الفروق عمدًا؛ ولكنهما يقعان على كل حال إلى حد ما في السلوك العملي في الحياة. وهذه التفرقة الضرورية يمكن أن يوضحها أرسطو كمثل عليها..

ويُعدّ أرسطو بحق مؤسس الفلسفة العملية بمعناها الحقيقي، إذ كان هو الذي أدرك في معرض نقده لأفلاطون أن معرفة الخير وحدها لا تستطيع أن تَدْفع إلى فعل الخير. وحيثما يكون الأمر متعلقًا بمسائل عملية يكون توضيح التطبيق مطلوبًا. ولا تستطيع «الفلسفة العملية» **philosophia practica** أن تمضي في سيرها دون أساس لمفهوم للفعل يكون الدعامة الأولية لهذا الطابع الخاص لمثل هذا النوع من البحث الفلسفي. إن البناء المميِّز للأداء (**energeia**) للمفهوم الأرسطي للفعل(٨٤)، الذي يستبعد أي إرشاد فني مشتق من المعرفة النظرية المتاحة بحرية، يعرِّف دور العقل العملي على أنه التعقل **phronesis** أو التدبير **prudence** ولا يكتسب فهم أي موقف اجتماعي معناه

العملي الذي ينسبه عديد من الكتَّاب إلى فن التأويل إلا إذا اندرج تحت افتراض مسبق لمفهوم الفعل، أو للتطبيق كما نتصوره بوصفه التحقق العيني للخير في أي زمان. فبدون هذه الافتراضات المسبقة يظل فن التأويل -بكل تأكيد- فهمًا متطورًا لتناول النصوص والوثائق التاريخية التي لا يمكن استخلاص أي نتائج عملية منها. أما فن التأويل كما يلخصه جادامر، فإنه لا يملك مثل هذا المفهوم للفعل. أما التكيف الذي أدخله هابرماس على فن التأويل في اتجاه ما يسمى بعلم البرجماتية الشاملة **universal Pragmatics** فلا يَفْضل عن جادامر في هذا الصدد بل إنه يحجب هذا القصور بقصور آخر وأعني به الافتقار إلى أي تأسيس لاتصال نقد الإيديولوجية بهذا الموضوع من قريب أو بعيد(٨٥).

أما حدود الامتداد العملي الممكن للفهم، فيقوم بتوضيحها مفهوم قديم للتأويل يعود إليه جادامر؛ إذ يتحدث مقتضيًا في ذلك آثار تقليد للتأويل اللاهوتي هو «التطبيق» **application**، حيث يتعلق الأمر بفهم ناجح لنص ما(٨٦). فعندما يُفْهم نص أو كتاب فهمًا صحيحًا، فإن ذلك لا يظل مجرد فعل عقلي دون نتائج أخرى: فالأحرى أنها مسألة تتعلق بتحويل إيجابي لما قيل إنه استعمال. فالمرء يستطيع أن «يفعل» شيئًا بما يكون قد فهمه حقًّا. والفهم الإيجابي يُنْتج تأثيرًا محدَّدًا في الوسط المحيط بالحياة العملية. وهذه ملاحظة تنفذ حقًّا إلى الصميم، بيد أن شيئًا حاسمًا لا يترتب عليها بالنسبة لمشكلة العملي بمعناها الحقيقي. وإلى المدى الذي لا يحتوي فيه النص صراحة على أوامر للفعل، كما قد يفعل من الحالة الاستثنائية للنصوص القانونية، فقد يتخذ التطبيق (أو الاستعمال) تنوعًا واسعًا من الأشكال القابلة للتصور. وقد تؤثر النصوص المفهومة أو الحوارات الناجحة فيما بعد على أفعالي بطرق شديدة التباين. وقد أشرع في الفعل، وربما غيَّرت حياتي، وأصبحت إنسانًا أفضل، أو لعلني لا أسمح إلا ببعض التعديلات الهامشية لسلوكي تترتب على ذلك.

ومع ذلك، وحتى عندما لا تكون هناك أي نتائج مباشرة نتعرف عليها في الفعل، فلن يكون لأحد الحق في استنتاج أن ما كان ينبغي أن يُفْهم قد فُهم. ذلك أن الممارسة

ليست معيارًا منزهًا عن الخطأ للفهم. ولهذا السبب يجب أن نقنع أنفسنا بتقرير أن الفهم بمعنى الاستعمال التأويلي يمتد إلى المواقف العملية على نحو لا سبيل إلى تخصيصه أبدًا بالحسم النهائي. وعلى هذا يترتب أن الفهم والفعل مجالان لا يمكن الجمع بينهما جمعًا كاملًا بواسطة التأمل التأويلي وحده، وإن يكن هذا التأمل قادرًا على دراسة الأشكال الوسيطة المتباينة. وسوف نواجه هذه المشكلة مرة أخرى بصدد فلسفة اللغة وفلسفة التطبيق.

التأثير المتصل للماضي

من المشكلات المحورية للتأويل مشكلة التاريخ. فمنذ البدايات الأولى للنشاط التأويلي بدا الفهم بوصفه إنجازًا خاصًّا، لا يتحقق دون جهد كأنه شيء طبيعي، ولكنه شيء ينبغي أن نسعى إليه عامدين، لأنه يفترض مسبقًا الطابع غير المألوف لما نريد أن نفهمه. وعدم الألفة هذه التي لا تنطوي على اللا مبالاة التامة هي – على كل حال– لا معقولية ما هو معقول في ذاته، أعني انقطاع اتصال مضمون من حيث المبدأ في نواحٍ أخرى. ومن ثمّ يأتي التغلب التأويلي على عدم الألفة على هيئة استيعاب ما ينتسب حقًّا للمرء أو في عبور المسافة التي تفصل المفسِّر عما يراد تفسيره. والحالة السوية لعدم الألفة على أساس المجتمع ينبغي أن تكون المسافة الزمنية. ذلك أن عدم الألفة هو الذي يفصل بين الأشخاص مع مرور الزمن، وتتراجع الأعمال في المسافة التاريخية، والنصوص التي تنتمي إلى عصور أخرى تتخذ طابع الاغتراب، وتصبح وبها حاجة إلى الوساطة. ويصدق هذا القول على مظاهر المدنية في المراحل المبكرة حتى لو كانت المسافة إلى المجتمعات «البدائية» تجري معاناتها في تزامن واحد[٨٧].

ونقطة البداية هي –بالطبع– أن الإنسان يقف فعلًا في التاريخ عندما يصل إلى الوعي بغرابة مضمون يتطلب التفسير. وهنا يتقدم فن التأويل بمقولة «التاريخ المتصل التأثير»

لتفسير هذه الظاهرة. ومن الممكن الرجوع في هذا إلى فكرة ر. ج. كولنجوود R. G. Collingwood عن إعادة -التشريع[٨٨] re enactment؛ إذ لا ينبغي أن نتناول التاريخ من الخارج أو من أعلى في إحالة موضوعية مصطنعة. فالتاريخ شيء نعانيه دائمًا من الداخل بما هو كذلك، من حيث إننا نقف فيه، ونصير على وعي بهذه الحقيقة التي لا سبيل إلى تغييرها وهي أننا نقف في تاريخ يفلت منا باستمرار وتجربة التاريخ تنطوي دائمًا على تجربة أن المرء لا يستطيع أن ينتزع نفسه من هذا التاريخ، لأنه تاريخه الخاص. وتبعيتي لشيء يوجد قبل أن أكون في وعي به، ولا إمكان للهرب منه، لأن وجودي قد وُسِم فعلًا بما سبق، هذه التبعية وصفها تحليل هيدجر للوجود بوصفه تاريخية. ويتذكر جادامر هذا عندما يتصور التفسير على أنه عملية يواصل بها الماضي ممارسة تأثيره. وهو يربط التفسير على هذا النحو بالماضي ربطًا وثيقًا[٨٩].

«والفهم نفسه ينبغي ألا نُفكّر فيه بوصفه فعلًا من أفعال الذاتية، ولكن بوصفه دخولًا في عملية تراث، يتكيف فيها كل من الماضي والحاضر نفسه باستمرار وفي هذا الفهم نكون فعلًا جزءًا من التاريخ، وموضوعًا لاستمراره الذي يكشف عن نفسه بمزيد من الوضوح لأعيننا من خلال النشاط التأويلي. ولما كانت خلفية التأثير المتصل للماضي هي التي تمكننا بوجه عام من التقدم في الفهم، فإن استبصاراتنا التي نكتسبها بفضل التأويل تظل دائمًا محدودة ومحصورة. ولم تتمكن فلسفة التأويل قط من تخطي هذه الحدود باللجوء إلى إمكاناتها الخاصة في المعرفة. وهكذا تتضمن الدعوى بالتأثير المتصل للتاريخ نوعًا من الفلسفة النسبية عن التاريخ تستبعد كل التوليفات ذات المستوى الأعلى من منظور الأبدية Sub specie aeternitatis من جهة[٩٠]، كما تتضمن موقفها إزاء الوضع المعرفي (الإبستمولوجي) للتأويل نفسه، من جهة أخرى. ويعمد جادامر إلى توضيح هذين الموقفين مستعينًا بالرجوع إلى هيجل[٩١].

أن يكون المرء تاريخيًّا معناه ألا يرتفع أبدًا إلى المعرفة -الذاتية. ذلك أن كل معرفة بالذات تنشأ عن عطاء تاريخي نسميه مع هيجل (جوهر)، ما دام هو الحامل لكل مقصد

ذاتي وسلوك، وبالتالي فإنه يقضي أيضًا ويحدّ من كل إمكانات فهم تراث معين في غيريته التاريخية. ولعل مهمة التأويل الفلسفي أن تتميز فعلًا بهذا؛ إذ ينبغي عليها أن ترجع إلى الطريق الذي سلكته (ظاهرية الروح) عند هيجل، من حيث إنه في كل ذاتية يتكشف الطابع الجوهري الذي يحددها[٩٢].

والواقع أننا نستطيع النظر إلى فلسفة هيجل عن الروح التاريخية بوصفها فلسفة نقاط التلاشي المنهجية للتأمل التأويلي، من حيث إن مشكلة التاريخ توضع هنا جنبًا إلى جنب مع الوضع المعرفي (الإبستمولوجي) للفلسفة.

وأن مشروع دلتاي لكتابة «نقد العقل التاريخي» أقام نفسه فعلًا محتذيًا نموذج هيجل. ومن المؤكد أن التابع قد أعرب عن شكوك خطيرة فيما يتعلق بالتعويل النظري على ميتافيزيقا عن «الروح المطلقة»[٩٣]؛ إذ يعترض دلتاي على هيجل بأن «الفهم التاريخي يُقَدّم ضحية على مذبح الخطة الميتافيزيقية»[٩٤]. ولهذا ينبغي أن يُقْصر فن التأويل نفسه دون أي التباس على الأشكال التاريخية للتعبير عن الروح الحية، تلك الأشكال التي تستطيع ذات عينية أن تفهمها مباشرة من خلال «إعادة التشريع» والتي لا تسمح بأي تجاوز إلى مجالات متعالية. وفي هذا الرفض للمثالية النظرية يمجِّد دلتاي المناخ العلمي في عصره. ولقد كان هيجل بالنسبة لهيدجر أيضًا، النقطة الخفية التي يرجع إليها باستمرار طيلة حياته، والخصم الجدير بالمعارضة، والذي كانت مناظرته -لهذه الأسباب أمرًا لا محيد عنه. بل إن أول كتاب نشره هيدجر الشاب ختمه بهذه العبارات التالية المثيرة للدهشة: «فلسفة الروح الحي... نواجه مهمة عظيمة للدخول في مناقشة حول المبادئ الأساسية مع هيجل، ومذهبه عن النظرة التاريخية إلى العالم؛ ذلك المذهب الذي يعد أقوى ما يكون في امتلاكه وعمقه، وفي ثراء التجربة، وفي التعبير التصوري **conceptual**، الذي أخذ على عاتقه بوصفه نظرة تاريخية إلى العالم كل ما سبقه من مشكلات أساسية في الفلسفة»[٩٥] ومن الإنصاف أن نضيف أن أول خطوة صوب هذه المناظرة اتخذت على نحو غير مرضٍ بصورة عميقة في القسم الجدلي عن

مفهوم هيجل للزمان في كتاب «الوجود والزمان»[٩٦].

أما ما كان مستترًا من نزاع مع هيجل في فلسفة هيدجر[٩٧]- قل ذلك أو كثر- فقد تولاه من بعده جادامر صراحةً. وفي الفقرة التي استشهدنا بها فيما سبق، عُرضت حركة «ظاهرية الروح» Phenomenology of spirit عَرْضًا مفحمًا جدًّا، ولكن بالعكس. فقد طلب هيجل أن تُعْني الفلسفة في تفصيلها التاريخي واستيعابها للأشكال التاريخية للروح -بأن يصير الجوهر ذاتًا[٩٨]. فما ينبغي أن تَقْبل الفلسفة أي مضمون معطى ببساطة- بل الأحرى أن تتعرف الروح على نفسها في كل شيء. وأن تتفهم نفسها في وعي تام. وقد قرأ جادامر الاستدعاءات الخاصة بالاستقلال الذاتي الإيجابي للروح من خلال تأمل المقومات التاريخية لتراث ما، معارضًا بذلك ما قصده هيجل -بوصفها توكيدًا على أن كل تأمل واع تصل به الروح إلى نفسها يقع حتمًا في سياق من التراث التاريخي، وهو تراث لا سبيل إلى تحليله عن طريق التأمل، واستبداله تمامًا بالقوى الكامنة في الروح العارفة بذاتها. ذلك أن عبور التأمل من خلال جميع الأشكال المتصلة بروح تُعْطي تاريخيًّا، ولا تكون قد بلغت تمام امتلاكها لنفسها بعد- وهو التأمل الذي تضطلع به ظاهرية هيجل -هذا التأمل يفيد الغرض المذهبي الذي يتعلق بتجاوز التاريخ المتناهي في «الروح» المطلقة. وعلم الظواهر -كما يوحي بذلك اسمه- معنيٌّ بالروح كما تظهر -مجرد ظهور- في أفق التاريخ بيد أن البحث في الروح التي تظهر تاريخيًّا، ليس غاية في ذاته بحال من الأحوال. بل الأحرى أنه في نهاية دراسة «المظاهر» الظاهرية للروح -هنالك تقف المعرفة المطلقة التي تسمح ببناء منطق نظري وميتافيزيقا دون حد تاريخي. ومن المؤكد أن مذهب هيجل لا ينتكس إلى مستوى مدرسة للميتافيزيقا عمياء تاريخيًّا، إذ إن العمل المبدئي المكوِّن لعلم الظواهر يطرح جانبًا كل اعتقاد في الأشكال التاريخية التي تتبدى عليها الروح. ومع ذلك، يُنْظر إلى التاريخ بوصفه حائلًا ينبغي تجاوزه، حائلًا ينشأ عند نهاية تراث فكري طويل وحاسم على نحو عميق، قبل الحرية الكاملة لنشاط الروح نشاطًا يتسم بالاستقلال الذاتي[٩٩].

فهل يستطيع المرء -دون مزيد من الجعجعة أن يقرأ «ظاهرية» هيجل رجوعًا على طريقة تأويل جادامر؟ لقد ظل هذا السؤال موضوع نزاع في الجدل الذي دار فيما بعد حتى وقتنا الحالي. وقد أثير اعتراضان قبل كل شيء الأول هو أن البعد التاريخي الذي يجري فيه التأمل التأويلي يبدو أنه ليس محدودًا بالقدر الذي يدعيه جادامر. فاستيعاب تلك الظروف التي تصاحب ظهورها الخاص في التاريخ والتي تفلت من الوعي في بداية الأمر- هذا الاستيعاب فعل يتقدم فيه الوعي بالضرورة صوب التعالي على هذه الظروف، ونحو استقلاله الذاتي النهائي. وأيًّا كان التوكيد على الوقوف -في- التاريخ الأصلي شديدًا فإنه ينطوي أيضًا على نقطة البداية للتغلب النظري الكامل على التاريخ. ولا يستطيع التأمل التأويلي أن يستمر -بحال من الأحوال- في الوقوف في ظروفه الأصلية. ذلك أن نشاطه يسهم حتمًا في توسيع أفق المعرفة بحيث يتألف المدى النهائي للتأويل من فلسفة عامة للتاريخ، ولا يقتصر على مجرد تفسير على موقف هنا والآن. والواقع أن التأويل وفقًا لهذا الاعتراض لا يزيد عن كونه نزعة هيجلية متنكرة[١٠٠].

أما الاعتراض الآخر فيصدر عن موقف نقد الإيديولوجية. ذلك أن هابرماس يعيب -عن مبدأ- ذلك التراجع إلى التراث، والوظيفة السائدة للماضي التاريخي. كما يتهم العَرْض التأويلي للفهم السابق **pre –understanding** الذي يُرْشد كل فكر واع، بما في ذلك العلوم- بتفضيل مُقنَّع لنزعة المحافظة **conservatism**[١٠١]. ومن الحق أن جادامر يتبع تمامًا خطًّا نقديًّا لعصر الاستنارة، والآمال التي علقت عليه من أجل تغيير مباشر وذلك عندما يقول إن حركة التأمل، وبالتالي ما تنطوي عليه من نشاط للاستنارة، تتقدم دائمًا من افتراضات مسبقة ليست على وعي تام بها، فإذا كان التأمل النقدي موجَّهًا صوب المعطيات التاريخية، والميول السياسية، فإنه لا يوجِّه نفسه بهذا الفعل ذاته إلى شروط نشاطه الخاص. بل إنه يكون هو نفسه في هذه الحالة خاضعًا لميول معينة، ينبغي أن ترْفع بخطوة جديدة لكي تصبح موضوعًا لتأمل صريح. ولكن، هل تمضي هذه العملية إلى ما لا نهاية؟ إذا لم يكن من الممكن إحراز تقدم حقيقي في هذا السبيل. إذن

فلن يكون في الإمكان التخلص من راسب نهائي يتبقى من عبء التقليد. وهذه النتيجة الانهزامية هي التي يناقشها هابرماس.

وكلٌّ من هذين الاعتراضين يرتبط على نحو أساسي بدرجة المعرفة التي بلغت التأمل التأويلي، أو إن ارتبط بشيء آخر فيكون ذلك بتقويمه الذاتي النظري. ويلمِّح الاعتراض الأول إلى التأويل لا يقوم بعمله في نهاية الأمر إلا إذا وضعنا فهمًا كاملًا للتاريخ كمقدمة، ولكنه (أي ذلك الاعتراض) لا يقبل هذا بالطبع. أما الاعتراض الثاني فيستند إلى الارتياب في الإيديولوجية المحافظة التي تعمد دائمًا إلى تبرير الماضي دون أساس واقعي. ويبدو لي أن كُلًّا من الاعتراضين لا يتمتع بصحة تامة، وإن لم يكن معنى ذلك أن السؤال الجوهري قد أجيب عليه. والاعتراضان لا يسددان في الاتجاه السليم، بيد أن السؤال عن مضمون –المعرفة الحقيقي في التأويل– وهو السؤال المتضمن فيهما –ما زال قائمًا.

فليس من الصحيح أولًا أن يكون من الممكن جعل الظروف التاريخية صريحة على مستوى نظرية شاملة للتاريخ العالمي فحسب، أو حتى وجود أي ميل متأصل في هذا الاتجاه. والنظرية الفلسفية عن التاريخ الكلي (أو الشامل) ما هي إلا نتاج لنهاية التاريخ، أو إن شئنا الدقة – هي وراء التاريخ فعلًا **transhistorical**. إذ لا يستطيع أن يتحدث عن التاريخ في جملته بحرية إلا شخص لم يعد مُقِيمًا في التاريخ. ومن ثم، فإن الفلسفة الهيجلية عن التاريخ ما هي إلا جزء أيضًا من ذلك النسق الموسوعي الذي لا بد من تطويره على مستوى المعرفة المطلقة، على حين أن «علم الظواهر» يمهد الطريق لهذا المنظور بالتفكير داخل التاريخ.

ومن المؤكد أن هذا النشاط التمهيدي للتأمل الظاهري للطبيعة المكيفة للأشكال التاريخية للروح يتوقف على التنظيم الداخلي الذي تسير الأشكال بمقتضاه الواحد أثر الآخر وفقًا للضرورة، وعلى عكس التقويم الزمني الفعلي للتاريخ، وعلى كل حال، ما دام الفكر يتحرك في مجال علم الظواهر نفسه، سواء كانت هذه الحركة تتجه إلى

الأمام وفقًا للأسلوب الهيجلي صوب المعرفة المطلقة، أو إلى الاتجاه العكس نتيجة للانصراف عن مثل هذا الهدف بوحي من التأويل، ما دام الفكر يتحرك على هذا النحو أو ذاك، فلن يكون من المطلوب وضع المطلق أو التاريخ الشامل كمقدمتين. وهكذا نستطيع أن ندفع عن جادامر تهمة الهيجلية المتنكرة بأن نشير إلى الطابع اللامتناهي الذي لا يكمل أبدًا لتأمل تأويلي يبدأ دائمًا وأبدًا للظروف التاريخية، تلك الظروف التي تُعْطى دائمًا من جديد، أو يعتريها التغير باستمرار. وحيثما نأخذ تاريخية الفكر مأخذ الجد، فلا بد أن نضع في اعتبارنا طابعها المكيَّف **conditioned**. عندئذ نتخطى الأصول اللاهوتية للتاريخ الشامل. فلا مَخْرج من مجال التاريخ، ولا خلاص من الروابط التي تشدنا إليه.

وهذا الاستبصار نفسه يمكن أن نلجأ إليه في تهمة العبودية للتقليد والافتقار إلى موقف مستنير. وما من فعل للتأمل في الظروف التاريخية يمكن أن يؤتى متحررًا من مثل هذه الظروف. والنشاط النقدي الموّجه صوب حالة تاريخية للأمور محدَّدة تحديدًا جيدًا تفترض مقدمًا تعتيم حالة أخرى. وبالطبع، يمكن أن تستمر عملية التأمل في حد ذاتها إلى ما لا نهاية، بحيث يؤدّي ذلك إلى إنارة مزيد من المجالات، ولكنها لن تؤدّي أبدًا في نهاية الأمر إلى خارج التاريخ. ويكون علينا بمعنى معين أن نتخذ موقفًا مستقلًّا إذا كان لا بد أن يكون ثمة يقين قبلي **a priori** عن التضمينات التقدمية للتأمل. فإذا مضى التأمل على هذا النحو، فلن يكون المرء واثقًا من ذلك أبدًا، إذ لا يملك الإنسان سوى معرفة قاصرة عن هدف العملية التاريخية أثناء مسيرتها. وفضلًا عن ذلك، فإن التجربة التاريخية تدل على أنه إلى جانب الاستنارة يمكن أن تكون هناك أيضًا عودة إلى نزعة التعمية(*) **obscurantism**، ويكون التقدم المزعوم رجعية في واقع الأمر. وأعضاء مدرسة فرانكفورت الذين يدعون إلى نقدٍ للإيديولوجية من أمثال هوركهايمر **Horkheimer** وأدورنو **Adorno**، قد أطلقوا على هذا الكشف المدهش المبدِّد للأوهام «جدل الاستنارة»[١٠٢] **Dialectic of Enlightenment**. والنتيجة هي أنه

(*) وهي نزعة تقصد إلى إعاقة التقدم وانتشار المعرفة (ع الأعسم).

يجب علينا أن نحسب حسابًا لنسبية عملية الاستنارة. بيد أنه حتى هذا العمل، يقوم به فن التأويل.

الحقيقة؟

ولهذا كله، فإن ما يبقى بعد هذه الهجمات، حتى لو استطاع التأويل أن يتفادى الاعتراضات الموجَّهة ضده –هو عدم وضوح الوضع المعرفي (الإبستمولوجي) الذي كان المناسبة الحقيقية لهذه المنازعات. فما نوع «الحقيقة» التي تتكشف بوجه خاص للفكر التأويلي وهل هي الحقيقة الوحيدة؟[١٠٣] وربما أحرزنا مزيدًا من التقدم في هذه النقطة إذا وضعنا في أذهاننا أن التأويل يسمح للتأمل الذي يتطلبه في جميع الأحوال الفردية أن يكون صحيحًا أيضًا في تمام حسمه من حيث علاقته به. وفهم الطابع المكيَّف تاريخيًّا لصور العالم والتوجيهات الاجتماعية يوفِّر لنا الاستنارة العملية في المواقف العينية. أما استدعاء غير المتصور لما قبل الفهم أو المعرفة الخلفية التي تُسْتخدم ضمنيًّا في عمليات البحث العلمي جميعًا، فإنه يحطّم الاعتقاد في التفوّق النهائي للمنهج. ومن ثم، فإن التأمل التأويلي يُثبت حالة بعد حالة ما يتعلّق بموضوع الطبيعة المتناهية لمعرفتنا في أي زمان.

بيد أنه لا يبرهن على ذلك بصورة مطلقة، وعلى نحوٍ عام مرة واحدة وإلى الأبد، إذ لا بد لذلك من اتخاذ موقف يتحرر من كل التحديدات. والتأويل ليؤدي بمعرفة كلية فائقة على التاريخ **Superhistorical** تندرج تحتها الحالات الفردية. كما أنه ليس نظرية قبلية. ولكنه لا يستنفد نفسه أيضًا في السلاسل العرضية لتأملات عن الوقائع المتغيرة دون أن يستخلص منها نتائج على مستوى معرفي (إبستمولوجي) أعلى. إنه يصوغ نظرية عن الطبيعة التاريخية والمتناهية لكل نظرية. وبالتالي فإنه يقول في مصطلح عام إن العمومية النظرية ينبغي أن تقاس في مقابل العيني.

كيف يمكن أن تُحلّ هذه المفارقة؟ إن استبصارات التأويل ينبغي أن تُكْتسب وأن نتحقق من صحتها بمصطلحات عينية فحسب، لأننا إذا عبرنا عنها بألفاظ عامة، فإنها تبدو وكأنها خاوية. وفي هذا، يربط التأويل صراحةً بين إمكانيته الخاصة للمعرفة بوصفها نظرية فلسفية وبين التجسيد العيني، فهو يطبّق على نفسه، ما تقول نظريته إنها تقوم بتطبيقه على سائر الحالات الأخرى. فلسفة التأويل لا تطفو فوق السحب، ولكنها تتقبل علاقتها الخاصة بالنسبية الأساسية للمعرفة. وكل من لا يقتنع بهذا عليه أن يكون واضحًا فيما يطلب: نظرية قبلية تؤسِّس صحتها الخاصة بها في وجه التغير التاريخي الذي يعتري المعرفة والعلم، دون أن تُمسَّ هي نفسها بمثل هذا التغير.

ويستطيع المرء أن يستهين بمسألة الوضع المعرفي للنظريات الفلسفية بأن يسعى ببساطة وراء ما يسعى إليه الجميع، سواء كان هذا السعي هو التحليل اللغوي أو المنطق أو نظرية العلم. وهنا إذن يشارك المرء كل إنساء آخر في الاقتناع بأهمية هذا السعي الذي يبدو أنه قائم على أساس متين بقدر ما يكون هذا الاقتناع هو اقتناع كل إنسان. ومع ذلك، فالمرء يتخذ على هذا النحو وجهة نظر تاريخية لا يكون طابعها التاريخي ملموسًا على الفور، إذ لا توجد بدائل، ولكنه يصير واضحًا للعيان دون لبس عندما يُضْفي عليه الماضي أو المستقبل صفة النسبية. وثمة طريقة معقَّدة لتجنب مشكلة التاريخ فيما يتعلق بالوضع المعرفي للنظريات الفلسفية وهي الطريقة التي تقدمها مسلمة «عالم ثالث»، حيث يحفظ تطور المعرفة الإنسانية –وفقًا لبوبر **Popper** في بناءات متبلورة، ومتحررة من شوائب التاريخ. وبهذه الطريقة يقاوم المرء –بالطبع– النزعة التاريخية بأن يدفع عالمًا من المثل الأفلاطونية ثمنًا لهذه المقاومة، لا على أساس يقين ميتافيزيقي، ولكن بواسطة إعادة بناء لتاريخ الفكر.

والشخص الوحيد الذي يمكن أن يكون آمنًا بصورة نهائية ضد خطر الإذعان لدعاوي –المعرفة التي تتقدم بها نظرية يصوغها التاريخ هو الشخص الذي كان قادرًا على استخلاص الحكمة من منابع تتدفق بمعزل عن التجربة التاريخية. مثل هذه

الفلسفة المنفردة، عبر الفهم الذاتي لعصرها والمعرفة المتيسّرة لزمانها سيكون تأثيرها من المؤكد ضئيلًا، ومن المرجح ألا تجد شيئًا جديدًا تقوله. وسوف تستمر في أداء أدوارها المكتفية بذاتها داخل القانون **canon** التقليدي لموضوعات الفلسفة الأبدية **philosophia perennis** ومهما يكن من أمر، فإن التأمل التأويلي يمكن أن يعلمنا أنه حتى فكرة الفلسفة الأبدية -على عكس ما يشير إليه عنوانها- ما هي إلا ظاهرة تاريخية، وأنها مجرد نتاج التقليد. وهكذا تثبت لنا الفلسفة الفائقة على التاريخ **Superhistorical** أنها وهم تاريخي!



الهوامش

(١) .... إننا لا نستطيع أن نكتفي (بمجرد الألفاظ). أعني بمجرد فهم رمزي للألفاظ.. بل ينبغي أن نرجع إلى (الأشياء نفسها). أننا نريد أن نجعل ما يكون واضحًا بذاته في الحدوس الناضجة، أن ما يُعطى لنا هنا في التجريد الذي تم بالفعل، هو ما تدل عليه معاني الألفاظ حقًّا وصدقًا في التعبير عن القانون، (هوسرل، بحوث منطقية: ترجمة ج. ن. فيندلي J. H. Findlay، لندن، ١٩٧٠ المجلد الأول: صفحة ٢٥٢).

(٢) انظر الحاشية السابقة (١) لمعرفة تفاصيل الترجمة.

(٣) قارن ج. موهانتي J. Mohanty «نظرية المعنى عند هوسرل»، لاهاي، ١٩٦٢.

(٤) انظر بعد، الفصل الثاني، «علم الظواهر والتحليل النفسي».

(٥) كان ذلك في مقال Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 103. ١٨٩٤ وهذا المقال ترجم في مجلد Mind العدد ٨١ لسنة ١٩٧٢ وانظر أيضًا: D.follesdal, frage und Hussarl Ein Beltrag Zur Beleuchtung der Entstehung der phanomeno logis chen phllosophle, Oslo 1958. Galrial et al.

أما الرسائل القليلة التي تبودلت بين فريجه وهوسرل فقد ترجمت في طبعة تحت عنوان: فريجه، مراسلاته الفلسفية والرياضية، أكسفورد ١٩٨٠.

(6) Der Uedanke (logische untersuchungen 1), 1918 (translated in zeach (ed.) logical lingostigation. Oxford, 1977): see also K. Ajdukiew Uzcprache und Sinn› Erkenntnis. 4, 1934 (transiated in Ajduklewicz the Suen tific world –Parspectine and other Essays dorecht, 1978).

(٧) Voriesun gen zur Eintuhrung in die spraachnslyt ische Philosophie Frankinrt alsu Gryle, Phenomanology (علم الظواهر والتحليل اللغوي) 1976; see Naue Hefte and lingustic anstysis fur Philosopthie, 1, 1971 (Göttingen).

(٨) حاول بار هيليل Bar –Hillel أن ينظر إلى هوسرل بوصفه سلفًا غير بارع لـ«كارناب» Carnap (تصور لنحو منطقي خالص). في مجلة «الفلسفة والبحث الظاهري، العدد ١٧، ١٩٥٦).

(٩) ترجم هذا البحث في طبعة Q Lauer «علم الظواهر وأزمة الفلسفة» نيويورك: ١٩٦٥.

(١٠) قام بترجمة هذا الكتاب و ر. رويس جيبسون W. R. Royce Gibson «لندن، ١٩٣١. ص ٤١.

(11) Der logische Aufbau der Welt (1928(e. g. ss 63 ff. 175 ff. (translated by R. George, Bereley. (1969); «Die physlkatiache Sprache ais universal –sprache der Wissenschalt Erkennrnis ‹2› 1931 (translated in Max Black (ed.), the Linity of science London, 1934).

(12) E. G. Husserl, ideas Vol. 1, 62.

(١٣) عن هذه النقطة توجد دراسة مفصلة كتبها ج. كيرن J. Kern تحت عنوان «هوسرل وكانط» Husserl und Kant –لاهاي ١٩٦٤.

(١٤) نشرت هذه المؤلفات في مجموعة Husserlians –لاهاي- ابتداء من ١٩٥٠.

(١٥) انظر مجموعة المقالات التي جمعها اليستون Elliston وماكورميك Mccormic تحت عنوان «هوسرل» نوتردام ١٩٧٧.

(١٦) قارن «ملاحظاته إلى هيدجر» Nolizen Zu M. Heidegger (طبعة سانر Saner) ميونيخ. ١٩٧٨.

(١٧) من أفضل الأمثلة الجديرة بالذكر كتاب Der Denkweg M. Heideggers pullingen: O. P oggeler 1963. وانظر أيضًا مجموعة المقالات تحت عنوان «هيدجر والفلسفة الحديثة» (طبعة M. Murray) نيوهامن. ١٩٧٨ وفي سلسلة الكتب التي تدور حول الفلسفة الألمانية والتي سوف تنشرها مطبعة جامعة كمبردج، سيكون كتاب H. Schnadelbach مخصصًا لمناقشة الجوانب المختلفة لفلسفة هيدجر.

(١٨) الميتافيزيقا – القسم الرابع.

(١٩) هذه ملاحظات على مقال كتبه هوسرل عن «علم الظواهر» للموسوعة البريطانية، في خطاب أرسله هيدجر بتاريخ ٢٢ -١٠- ١٩٢٧ (نشر في Husserliana، المجلد ٩، لاهاي، ١٩٦٢.

(٢٠) الوجود والزمان (١٩٢٧)، الطبعة الثامنة، توبنجن، ١٩٥٧، ص ١٢ (ترجمة ج ماكاري J. Macquarris وإي. روبنسون E. Robinson تحت عنوان Being and time نيويورك/ لندن، ١٩٦٢).

(٢١) من المفيد بوجه خاص في هذا السياق تلك المحاضرة التي أصبحت متيسرة منذ إلقائها عن «المشكلات الأساسية في علم الظواهر» **Die Grundproblsme der Phänomenologie** التي ألقاها هيدجر في آخر عهده بالتدريس في ماربورج ١٩٢٧، وهي بالسنة التي ظهر فيها «الوجود والزمان». وعلى الرغم من أن هيدجر يعرض نفسه هنا بوضوح أشد عما ورد في كتابه بوصفه تابعًا مخلصًا لتراث هوسرل، فإن «المقدمة» تتضمن خاصة إعادة تفسير جذرية لعلم الظواهر في اتجاه الأنطولوجيا. وهذه المحاضرة التي نشرت على أنها جزء من **Gesamtausgabe** (فرانكفورت ١٩٧٥)، يمكن أن تقرأ قراءة مفيدة بوصفها نوعًا من التعقيب على المشكلات التي نوقشت في «الوجود والزمان» (الترجمة الإنجليزية التي قام بها **A. Hofstadter** في «المشكلات الأساسية لعلم الظواهر، ١٩٨١).

(٢٢) قارن الدراسة التي كتبها تحت عنوان «كانت، الحجة المتعالية ومشكلة الاستنباط» مجلة الميتافيزيقا، العدد ٢٨، ١٩٧٥.

(٢٣) الزمان والوجود، ص ٢٧ وما بعدها.

(٢٤) وعلى سبيل المثال عند أرسطو، الميتافيزيقا، القسم ٤، ١٠٠٣ ب ٢٤.

(٢٥) الوجود والزمان، ص ٣٧ وما يليها.

(26) die Entatehung der hermemaneutik (1900). In Dilthey. Gesammelts Schrifen Vol. v. Gottingen, 1957 (partially translated in Connertion (ed.) Critical sociology. Harmondsworth, 1976).

(٢٧) انظر دلتاي، الكتابات المختارة **Selected Writings** (طبعة ريكمان **Rickman**) كمبردج، ١٩٧٦ الجزءان الثالث والرابع.

(٢٨) قارن كتاب ر. ماكريل **R. Makkreal**، «دلتاي، فيلسوف الدراسات الإنسانية» برنستون، ١٩٧٥ وخاصة الجزءين الأول والثالث؛ ومن الدراسات الشائعة أيضًا إعادة التقويم التي قام بها ج. هـ فون فريكت **G.H. von Wright** «الشرح والفهم» ايثاكا، ١٩٧١ أمّاك. ١ آبل **K. O Apel** في كتابه.
Die Erkiaren –veratehen- Kontr verse in tranazendentaipragms tischevsicht, Frankfurt, 1979– فهو يتفق مع فون فريكت.

(٢٩) في مقاله المهم عن «بناء العالم التاريخي في العلوم الإنسانية» يلاحظ دلتاي لمناسبة مناظرته مع هيجل: «وفي هذا تحل محل العقل الكلي لهيجل الحياة في شمولها، والتجربة والفهم، والاستمرار التاريخي للحياة، وقوة اللا معقول فيها، وهنا تنشأ المشكلة كيف يكون علم التاريخ ممكنًا. أما بالنسبة

لهيجل فلم يكن لهذه المشكلة وجود. Gesammelte schritten Vol vii Gottingen 1958, p. 151)

(٣٠) انظر ر. ج كولنجوود R. G collingwood «ترجمة ذاتية» An Autobiography (١٩٣٩) من الفصل ٧ إلى ١٠ (الطبعة الجديدة، أكسفورد، ١٩٧٨، وتتصدرها مقدمة بقلم ستيفن تولمين Stephen Touimin).

(٣١) انظر الدراسة المتعمقة التي قام بها إ. توجندات E. Tugendhat تحت عنوان: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heideggr, Berlin. 1967.

(٣٢) قارن كتاب ف: ماركس W. Marx; Hiedegger und die traditien شتوتجارت، ١٩٦١ (الترجمة الإنجليزية بقلم كيسبيل Kisbel mpvdk Greene إيفانستون، ١٩٧١).

(٣٣) فرانكفورت، ابتداء من عام ١٩٧٥ فصاعدًا.

(٣٤) بل من الممكن الظن أيضًا بأن المدرسة البنائية التي كانت سائدة منذ الستينيات تمثل في فرنسا في الأقل رد فعل ضد سيطرة الوجودية تلك السيطرة الطويلة التي أعقبت الحرب. ومن هذا المنظور يمكن أن نعد التوسير Althusser ردًّا على سارتر!

(٣٥) قارن العرض المبكر «للوجود والزمان» الذي كتبه جيلبرت رايل Gilbert Ryle (مجلة Mind، العدد ٣٨، ١٩٢٩، والذي كان مزيجًا من الفهم والازدراء).

(٣٦) كان الكتاب الذي وضعه أدورنو Adorno ذا تأثير خاص –عنوانه. Jargon der Elgentlichkeit zur deutschen Ideologie, Fnankfurt, 1964.

(قام بترجمته ك. تارناو K. Tanow و ف. ويل W. F Will بعنوان «رطانة الصدق –لندن ١٩٧٣).

(37) Huserliana, Vol. vi. The Hague, 1954 (Enghlish translation, Evanston. 1970)

(٣٨) وعلى سبيل المثال الملاحظات حول «أزمة العلوم الأوروبية» (هوسر ليانا، المجلد ٦). وقارن أيضًا المقالة التي كتبها هـ. ج. جادامر H. G. Gadamer تحت عنوان – Die Phanomenologis che Bewagung, Philosophische Rundschau, 11, 1983 (والمترجمة في التأويل الفلسفي Philosophical Hemeneutica (طبعة لينج)، بركلي، ١٩٧٦).

(٣٩) أزمة العلوم الأوروبية (هوسر ليانا، المجلد ٦)، ص ٨، ٥.

(٤٠) المرجع نفسه، ص ٤٨ وما يليها (٩، هـ).

(٤١) باستثناء واحد ممكن هو كتاب وليم جيمس «مبادئ علم النفس».

(٤٢) كان يورجن هابرماس **Jurgen Habermas** على حق عندما وصف في محاضرته الافتتاحية التي ألقاها في فرانكفورت سنة ١٩٦٥ –تحليل هوسرل لحياة– العالم بوصفه مرتبطًا بالمثل الأعلى التقليدي لكلمة «**Theoria**» (نظرية) –المعرفة والمنفعة «**Erkenninls und lmterasse**» الذي ترجم في التذليل إلى «المعرفة والمصالح الإنسانية» (الطبعة الثانية)، لندن، ١٩٧٨).

(٤٣) «أزمة العلوم الأوروبية» وقارن بوجه خاص ٩، ١، ١٥.

(٤٤) العمل نفسه، انظر مثلًا ٢٨: ٣٤، **f, e, d,**

(٤٥) عن التصور الذي يتسم بالغموض للتاريخ، والذي تطور في مؤلفات هوسرل المتأخرة، والذي يقف في مضاد المقاصد الأصلية لعلم الظواهر المنهجي قارن المقالة التي كتبها بول ريكور **P. Ricoeur** عن «هوسرل ومعنى التاريخ» في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق **Revue de Metaphysique et de Morale** العدد ٥٤، ١٩٤٩.

(٤٦) أزمة العلوم الأوروبية ٢٦.

(٤٧) المرجع نفسه ٤٩، ٥٤.

(٤٨) فطن إلى هذا فعلًا تلميذ هوسرل! فينك **E. Fink** في دفاعه عن أستاذه **Die phanomenologische philosophie E. Husseris in der gegenwartigen Kritlk' Kant Studien 38. 1933, esp pp 34 ff.; fink,** دراسات ظاهرية **phanomenologische Studien** لاهاي ١٩٦٦).

(٤٩) «مجموعة البحوث»، المجلدات ١ –٣، لاهاي من ١٩٦٢ إلى ١٩٦٦؛ ١. شوتس وت. لوكمان **Struktureen der lebenswelt T. Luckmanm** (تركيب حياة –العلم) فرانكفورت، ١٩٧٥.

(٥٠) قارن ترجمة كتابات فيبر المتصلة بالموضوع مثل «منهجية العلوم الاجتماعية»، جلينكو، ١٩٤٩؛ وأحدث من هذا ف ج. رنسيمان **W. G Runciman** (محرر)، «فيبر» مختارات مترجمة «كمبردج» ١٩٧٨.

(٥١) مراسلات شوتس –بارسوتز (حررها ر. جراتهوف **R. Grathoff**) إيفانستون، ن. د (الترجمة الألمانية بقلم ف. سبروندل **W. Sprondel**، فرانكفورت، ١٩٧٧).

(٥٢) ب. برجر **P. Berger** و ت. لاكمان **T. Luckmann** «البناء الاجتماعي للمعرفة بحث في سوسيولوجية المعرفة»، نيويورك، ١٩٦٦؛ ت. لاكمان (محرر)، (علم الظواهر وعلم الاجتماع) نيويورك، ١٩٧٨.

(٥٣) قارن هـ. جارفينكل **H. Garfinkel** دراسات في المنهجية العرقية «نيويورك»، ١٩٦٧.

(٥٤) وذلك في كتابه: **Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1920)** أما عن فيبر فانظر مقدمة الطبعة الثالثة، ١٩٢١.

(٥٥) فكرة علم الاجتماعي **the idea of a social science**، لندن، ١٩٥٨.

(٥٦) فرانكفورت (١٩٣٨) – ظهرت طبعة لمؤلفات ليبس منذ ذلك الحين (فرانكفورت ١٩٧٦).

(٥٧) (التماس المعاذير) **A plea for excuses** في «البحوث الفلسفية»، أكسفورد، ١٩٦١، ص ١٣٠.

(*) هكذا يترجم الأستاذ فؤاد كامل أصل عبارة أرسطو، التي نقلها بأصلها اليوناني المترجم الإنجليزي ماثيوز عن نص المؤلف؛ ولتعذر الحرف اليوناني، هي بالحرف اللاتيني **esti de logos men symantilos** (ع. الأعسم).

(٥٨) **De Interpretation** (عن التفسير).

(٥٩) ترجمة د. كيرنز **Cairns**. لاهاي ١٩٦٩.

(٦٠) الذي قام بتحريره ل. لاندجريبه **L. Landgrebe** هامبورج، ١٩٤٨ (ترجمة تشرتشل وأميريكس، لندن ١٩٧٣).

(٦١) نقد العقل الخالص، أ ٦٧ وما بعدها ٧٩ وما بعدها.

(62) Untersuchungen zu einer hermeneutischen logik, Frankfurt 1958 p 52.

(٦٣) الوجودية نزعة إنسانية (١٩٦٤) (ترجمة فيليب ميريه **Phlip Mairet**، لندن، ١٩٤٨).

(٦٤) قارن على كل حال المحاضرة المتأخرة «الوجود والزمان» في **Zur Sache des Denkens** توبنجن، ١٩٦٩؛ الترجمة الإنجليزية، نيويورك، ١٩٧٢).

(٦٥) **Platons lehre von der wahrheit; mit einem Brief lehre den Humanimus Berm 1954, p. 53** (مترجمة في الكتابات الأساسية **Basic writings**، لندن، ١٩٧٥). **-Walsmann Gespreche ed. Me Guiness Frankfurt, 1967 u 8;** والترجمة المستشهد بها هنا مأخوذة من شولته **Schulte** ومالجنس **Meguinness** لودفيج فتجنشتين وجماعة فيينا، أكسفورد، ١٩٧٩، ص ٦٨) وقارن بوجه عام ك أ. آريل **K. O. Ap** «فتجنشتين وهيدجر» في «تحول الفلسفة» **Transformatien der philosophe**، المجلد الأول. فرانكفورت ١٩٧٣ (الترجمة الإنجليزية، لندن، ١٩٨٠).

(٦٦) نقول بهذه المناسبة إن ملاحظات فتجنشتين في جماعة فيينا عن هيدجر جديرة بالقراءة، أستطيع أن أتخيل –بكل تأكيد– ما يعنيه هيدجر بالوجود والقلق فالإنسان يشعر بدافع يجعله يجازف

بالوقوف ضد حدود اللغة. تصوروا على سبيل المثال الدهشة التي تعتري الإنسان لأن هناك شيئًا موجودًا على الإطلاق في هذه الذهنية لا يمكن أن يصاغ على هيئة سؤال. وليس هناك إجابة أيضًا أيًّا كانت وكل ما يمكن أن يقال هو حتمًا من قبيل اللغة ومع ذلك فنحن نصطدم بحدود «اللغة».

(٦٧) هيدجر. قراءة لأفلاطون. **Heidegger, Platons lehre**.

(٦٨) دروب مسدودة **Holzwege** فرانكفورت، ١٩٥٠، وعلى سبيل المثال ص ٤٤ و ص ٥٩ (مترجم في «الكتابات الأساسية: **Basic Writings**).

(69) System des tranazendentaien ldealiamus (1800).

(ترجمة ب. هيث **P. Heath**، شارلوتسفيل، ١٩٧٨).

(٧٠) صدر في توبنجن، ١٩٦٠ (ترجم تحت عنوان «الحقيقة والمنهج»، نيويورك، ١٩٧٥). انظر أيضًا لينج (محرر)، التأويل الفلسفي. **philosophical hermeneutics**.

(٧١) انظر على سبيل المثال هـ. ر. جاوس. **Literaturgeschichte als Provokation, H. R. Jauss** فرانكفورت، ١٩٧٠؛ و **J Rusen fur eine ermeurte Historik, Stuttgart** «التفسير وعلوم الإنسان» ١٩٧٦; **c. Tayior Interpretation and the Sciences of man,** في مجلة الميتافيزيقا، ٢٥، ١٩٧١.

(٧٢) قارن أيضًا النسخة المتأخرة من الكانطية الجديدة في كتاب إرنست كاسيرر **E. Zur logik der Kulturwissenschaft, Gotalberg, 1942 Cassirer** (وله ترجمة إنجليزية، نيوهافن، ١٩٦١).

(٧٣) انظر بوبر عن فن التأويل، (المعرفة الموضوعية)، لندن، ١٩٧٢ (وعلى سبيل المثال ص ١٨٣ وما بعدها) وعن هذه النقطة انظر حاشية الفصل ٢. قارن أيضًا الكتاب بالحديث هـ. بوتنام «المعنى والعلوم الأخلاقية» لندن ١٩٧٩.

(٧٤) (الحقيقة والمنهج)، المقدمة، (قارن أيضًا تصدير الطبعة الثالثة، ١٩٧٢).

(75) «Rhetorik Hermeneutik und Ideologiekritik Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode , in Apel et al, Hermeneutik.

(٧٦) هيجل، عن الفن، والدين، والفلسفة، (طبعة جراي)، نيويورك، ١٩٧٠، ص ٣٢ وما بعدها.

(٧٧) الحقيقة والمنهج **Wahrheit und Methede**، ص ٩٢.

(٧٨) المرجع نفسه، ص ٤٥.

(٧٩) رد على المشتركين في مجموعة «التأويل والنقد الإيديولوجي» **Hermeneutik und Ideologiekritik** ص ٢٨٩.

(٨٠) انظر أيضًا مقال جادامر تحت عنوان: «التأويل بوصفه فلسفة عملية» في كتاب م. ريدل **M. Riedal** (محرر): «تجديد الفلسفة العملية» (بالألمانية)، فرايبورج ١٩٧٢.

(٨١) الحقيقة والمنهج، القسم ٢، الفصل ٢: **Die hermeneutische Actualitat des Aristoteles**

(82) Erknntnis und interesse, ptil, ch, 8, frankfurt, 1958 «المعرفة والمنفعة».

(٨٢) وقد ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان: المعرفة المصالح الإنسانية، لندن، ١٩٧٢) وانظر أيضًا: **Zur logik des Sozlalwissenschaften Philosophische rundschau, Belheft 1967, esp. P. 168; Vor –bareltende Bemerkungen zu eines. Theorie des Kommwunikative Kompetenz› (translated in H. P. Dreitzel (ed) Recent sosology 2. London 1970.**

(٨٣) قارن مقالي: **Theorie und Praxis –eine nachhegelsche Alstraktion Frankfurt, 1971.**

(٨٤) الأخلاق إلى نيقوماخو **s Ethica Nicomachus**.

(٨٥) من هذه النقطة انظر الحاشية في الفصل الثالث.

(٨٦) الحقيقة والمنهج، ص ٢٩٠.

(٨٧) قارن حول مشكلة مماثلة المقالات التي كتبها ب. وينش **P. Winch** (نحو فهم مجتمع بدائي) وكذلك أ. ماكنتاير **A. Macintyre** و ا. جلنر **E. Geliner** وآخرون في الكتاب الذي حرره ب. ويلسون **B. Willson** تحت عنوان: «العقلانية» **Rationality**، أكسفورد/ نيويورك، ١٩٧١.

(٨٨) الحقيقة والمنهج، ص ٣٥٢ وما بعدها؛ قارن كولنجوود «ترجمة ذاتية» فصول ٥ و ٧ و ٨ و ١٠، أما المصطلح الذي يستخدمه كولنجوود فهو **Wirkungsgeschichte**.

(٨٩) إن التفسير المتجه أساسًا نحو المستقبل الذي نجده في «الوجود والزمان» (قارن القسم ٧٤) قد أفسح الطريق فعلًا في فلسفة هيدجر المتأخرة للنزعة الشكية عن «مصير الوجود».

(٩٠) الحقيقة والمنهج، ص ٢٧٤ وما بعدها.

(٩١) انظر أيضًا مجموعة المقالات تحت عنوان :جدل هيجل» (ترجمة س. سميث **C. Smith** نيوهافن، ١٩٧٦.

(٩٢) الحقيقة والمنهج، ص ٢٨٥ وما بعدها.

(93) Gesammelte Schriften, Vol. VII pp. 148 tt.

(٩٤) المرجع نفسه، ص ٢٨٥ وما بعدها.

(95) Die Kategorien –und Bedeutungalehre des Duns Scotus, Tubingen, 1916, p 241.

(٩٦) قسم ٨٢ – Section 82.

(٩٧) انظر أيضًا مقال هيدجر المتأخر عن «هيجل والإغريق» في Gegenwart der griechen Heinsich et al in meuren Denken, Festschrift fur gadamer Tubingen, (محررون) 1960. (ظاهرية الروح) Hambwrg, 1952 (ad lesson and Hollmeloter).

(98) Phenomenologie des gestes prefere p. 19 (translated by A. V. Niller, London, 1977)

(٩٩) عن تصور هيجل راجع كتابي: Problemgeschichte und systematischer Sinn der Phanomenologie Hegels. In Dialektik und Wissenschaft 2, Frankfurt, 1974.

(١٠٠) كان ف. بانبرج W. Pannenberg من أوائل من عرض هذه الصورة المعقولة جدًّا لتلك الحجة التي تتردد الآن كثيرًا في الأسماع (انظر مقاله «التأويل والتاريخ الشامل» Hermeneutik und Universaigascht, Zeitschrift fur theologie und Kirche. 60. 1963).

(١٠١) قارن إسهامه في المجموعة التي حررها آبل Apel وآخرون تحت عنوان: «التأويل والنقد الإيديولوجي».

(١٠٢) عن هذه النقطة انظر الحواشي، الفصل الثالث.

(١٠٣) قارن ملاحظات رتشارد رورتي Richard Rorty المتعاطفة عن التأويل («الفلسفة ومرآة الطبيعة»، برنستون، ١٩٧٩). ولكنني أشك على كل حال فيما إذا كان مصطلح «التأويل التأسيسي» edifying hermeneutics مصطلحًا مناسبًا، إذ إنه أكثر من خلف للمصطلح الكلاسيكي Bildumg.

فلسفة اللغة ونظرية العلم

اللغة بوصفها بؤرة فلسفية

قيل -وكان لهذا القول ما يبرره- إن فلسفة قرننا، خلافًا للعهود السابقة جميعًا - يوجد بينها اهتمام مشترك باللغة. فموضوع اللغة يوحِّد المدارس المختلفة، ابتداء من علم الظواهر والتأويل إلى الفلسفة التحليلية ونظرية العلم. وليس معنى هذا أن اللغة تعد الموضوع الرئيس أو الموضوع الوحيد حقًّا للتأمل الفلسفي، فمثل هذه النظرة الضيقة لا تتبناها إلا جماعات قلائل أخذت على عاتقها تحويل الفلسفة شيئًا فشيئًا إلى علوم اللغة. وربما تنبأ البعض بأن الأمر لا يعدو أن يكون ظاهرة عابرة؛ ذلك أن جميع النظريات المسرفة في التدقيق أو المتطرفة في إحالة الفلسفة إلى علوم أخرى reductionist تتمتع بالتهليل حينًا من الزمن، حتى يكشف الفحص الهادئ عما تتسم به من ضيق في الأفق. والفلسفة التي لا تسعى إلى شيء سوى فحص اللغة سوف تتنازل عن دعواها في أن تُعَدَّ ذات قيمة باقية. ذلك لأنها سوف تحصر قدرتها الملحوظة على التعرف وعلى معالجة المشكلات التي تنشأ في الحياة وفي العلوم -في مجال وحيد. والواقع أن الفلسفة لم تكن أبدًا من قبل مسألة يتصدى لها «أصحاب التبسيط المرعبون» terribles simplificateur.

ومن ثم، إذا وضع المرء في حسبانه تطور القرن بأسره، فسيكون من الممكن رؤية الحضور الشامل لموضوع اللغة، لا في إحلال فلسفة اللغة مكان الفلسفة، ذلك الإحلال الوشيك، وإنما في هذه الحقيقة وهي أن جميع مسائل الفلسفة، حتى المسائل المتوارثة عن الماضي -تجري مناقشتها بصورة واضحة أو غير واضحة- في مصطلحات لغوية.

وينطبق على نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) ونظرية العلم، كما ينطبق أيضًا على الأخلاق والفلسفة الاجتماعية، وعلى علم الجمال بوصفه نظرية في الاتصال الرمزي، وعلم التاريخ باعتباره سياقًا تأويليًّا للتراث. فإذا نظرنا إلى المسألة على هذا النحو، ألفينا أن موضوع اللغة المشترك لا يُقدّم أساسًا لا يجادل فيه متخصصون في مجالات شتى فحسب، بل إن بعض تقاليد التطورات الأحدث في الفلسفة التي تتقدم منفصلة بعضها عن البعض الآخر -هذه التقاليد يمكن أن يوضع بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر في شيء من احتمال النجاح[١].

ومن سخريات تاريخ الفلسفة أن الإسهامات الألمانية المهمة في الإفصاح عن هذا الموضوع العام في الفلسفة المعاصرة وجدت أول صدى لها في الخارج، وأن هذه التقوية بواسطة الصدى كانت ضرورية لها حتى تسترعي الانتباه في وطنها الذي فيه نشأت. وهكذا نال فريجه **Frege** أستاذ الرياضيات الذي لا تعرفه غير قلة نادرة والذي لم يحصل مطلقًا على كرسي منتظم (في الجامعة) -نال شهرة وصيتا من خلال برتراند رسل وخلفائه. وحتى وقت قريب، كان فريجه يُقْرأ في الترجمة الإنجليزية أكثر مما يُقْرأ في الأصل. أما فتجنشتين **Witlgenstein** الذي لم تُعرف جذوره العميقة الممتدة في الوسط الثقافي في فيينا إلا تدريجيًّا[٢]، فقد قام بالتدريس في كمبريدج منذ العشرينيات فصاعدًا. ومع أنه كان يكتب معظم مؤلفاته بالألمانية حتى النهاية، إلا أن هناك اتجاهًا إلى اعتباره الفيلسوف الإنجليزي النموذجي. وقد تكيَّفت روابطه الأجنبية تمامًا مع الطبيعة الإنجليزية.

ولهذا كله، فإن العمل التمهيدي الذي أنجزه علم الظواهر وفن التأويل. جعل من اليسير على الألمان أن يتصلوا بأشكال فلسفة اللغة التي تطورت في أمريكا وإنجلترا منذ الستينات تطورًا كانت له آثار باقية. وما من شيء له دلالة قد حدث منذ ذلك الحين في فلسفة اللغة صادر عن العالم المتحدث بالألمانية إلا ويمثل مزيجًا من الأفكار المنتمية إلى الوطن، والأفكار الوافدة من الخارج. وبالطبع، وقع مفهوم فتجنشتين الأخير عن

لعبة –اللغة language –game على أرض خصبة في مدرسة التأويل، على حين أن الإسهامات الأصيلة الجديدة التي اقتفت الخطوط التي وضعها فريحه –قام بها إرنست توجندات Ernst Tugendhat في الشطر الأعظم منها. وسأعرض فيما يلي لمثالين بارزين: نظرية الاتصال التأويلي النفعي للمجتمع (آبل Apel وهابرماس Habermas) والسيمانطقيا (علم المعاني) الصورية (توجندات Tugendhat).

تكيف لعبة –اللغة

فلنبدأ بالنظرية التي سميناها أولًا، وهي نظرية تتطلب نشأتها وأهدافها عرضًا تفصيليًّا إلى حد ما، هذا إذا كان للملاحظات النقدية الضرورية أن تصيب هدفها حقًّا. وقد كان من دعاة نظرية اتصال المجتمع أو الحوار المثالي، مع آخرين غيرهم، كارل –أوتو آبل Karl –Otto Apel ويورجين هابرماس Jurgen Hebermas، وإن كان لكل منهما توكيداته المختلفة. ولما كان من الأنسب أن تعالج أفكار هابرماس الفلسفية تحت عنوان «الجدل» في القسم التالي، فسوف أقتصر هنا هلى تقديم عرض لفلسفة «آبل»، وإن كنت على وعي بشيء مصطنع في الفصل بينهما. كما أرجو أن يتاح لي شيء من التساهل أيضًا في إدخال تعديل عرضي على صياغة البرنامج: ذلك أن خطوطه العريضة قد تحددت بوضوح كافٍ حينًا من الزمن، بحيث جعلت من الممكن الحديث عن برنامج، بيد أن تحققه التدريجي ما برح خليقًا بأن يعالج بوصفه نوعًا من «العمل أثناء تقدمه».

ولقد كانت جهود فتجنشتين موجهة دائمًا صوب توضيح لمنطق اللغة. وكان يؤمن في الأصل، كما يتضح ذلك في البحث المنطقي –الفلسفي –Tractatus logico philosophicus– بأن هذا التوضيح يتطلب لغة مثالية مضبوطة، تستطيع دون أن تترك أي رواسب –أن تنتزع «الأقنعة» التي تحجب بها لغة الحياة اليومية الفكر[٣]. ومن

مفهوم اللغة المثالية اشتق الوضعيون من أعضاء جماعة فيينا الذين كانوا يعدون كتاب فتجنشتين الأول أشبه بالكتاب المقدس. استقوا المطلب الخاص بعلم فيزيائي موحد Physicalist unified science. ويتضمن هذا مجموعة كاملة تضم جميع الجمل ذات المعنى بالمعايير العلمية والتي تساعد على تأسيس الفلسفة بوصفها «خادمة العلوم» بمعنى أن تكون الفلسفة هي منطق العلم. وبينما ظل الوضعيون في جماعة فيينا متشبثين بهذه الفكرة الجذابة، كان فتجنشتين معنيًّا منذ زمن طويل بالتخلي عن هذا المثل الأعلى القديم. فقد أدرك أن الاعتقاد في لغة منطقية مضبوطة واحدة تشمل كل الحقيقة العملية نفسها يقف حجر عثرة في سبيل المقصد الحقيقي لتوضيح منطق اللغة.

وفي عدد من المراحل التي يمكن الآن ملاحظتها في المؤلفات المنشورة بعد الوفاة، ألقى فتجنشتين الضوء على فكرة لعبة –اللغة التي جعلها كتاب «البحوث الفلسفية Philosophical Investigations فكرة شائعة. ومن ثمّ فإن الصورة التي تجعل من فتجنشتين شخصيتين –وهي صورة ظلت شائعة زمنًا طويلًا في الأدب– لم تعد مقبولة. ذلك أن فلسفته المتأخرة تسعى إلى تحقيق المقاصد الأصلية، وإن يكن ذلك على هيئة النقد الذاتي للفلسفة المبكرة إلى حد أنها تمثل محاولة مضللة للعثور على حل يعوق التوضيح الحقيقي لمنطق اللغة[٤].

هذه المهمة يمكن أن تُنْجز على وجه أفضل بواسطة تصور لفلسفة اللغة يربط بين اللغة والممارسة على نحو أكثر مرونة. إذ يجب على البحث المنطقي أن يضع في اعتباره دائمًا الظروف السياقية للعبة –اللغة الشائعة التي نتحرك فيها بنجاح، ونستطيع بها أن يتفاهم أحدنا مع الآخر. «وهنا يكون الغرض من مصطلح «لعبة –اللغة» إبراز هذه الحقيقة وهي أن التحدث باللغة جزء من نشاط، أو من شكل من أشكال الحياة[٥].

هذا التعريف الموحي يترك كثيرًا من الأبواب مفتوحًا، ومن ثمّ يمكن أن يستخدم في أغراض عدة. إذ يظل من غير الواضح كيف يرتبط «الجزء» الذي يؤلفه التحدث باللغة بالكل، الذي من المحتمل أن تدخل في تركيبه أجزاء أخرى، وهل هذه الأجزاء أنفسها

نشاطات، أو أن النشاط هو الكل؛ وأخيرًا هل النشاط وشكل الحياة متطابقان. وأيًّا كان الأمر فإن جدوى مفهوم لعبة -اللغة لا يمكن أن ينفصل عن افتقاره الواعي للدقة. وهنا يجد التصور التأويلي للفهم المشترك بين الذوات في حياة -العالم شيئًا من التأييد الذي يلقي كل ترحيب.

وثمة جزء مباشر من المعالجة الفضفاضة للغة بوصفها كثرة من الألعاب الممكنة، تستخدم فيها اللغة وفقًا للشروط النفعية السائدة -هذا الجزء هو الدعوى بأن هذه الألعاب تتشابه إحداها بالأخرى مجرد تشابه أُسَري. وبالتلميح إلى التماثلات التي لا تكشف عن نفسها إلا للحدس العيني، يرفض فتجنشتين الطلب الذي يقضي بأن يقرر ما هو الشيء الجوهري للعبة اللغة، لأن ذلك بالضبط عودة لظهور المطلب المضلل القديم للغة مثالية واحدة تكون صحيحة لكل مجالات القول، ولجميع الأغراض، وهو مطلب كان يجنح إليه «البحث» **Tractatus** في نظر مؤلفه الذي ينقد الآن نفسه نقدًا ذاتيًّا[٦].

وعن هذه النقطة بالذات الخاصة بالاعتدال المنهجي في الفلسفة التي تحصر نفسها في الأوصاف الحسية للممارسة الفعلية بدلًا من وضع قاعدة -تعود نظرية اتصال- المجتمع التي رحبت بمفهوم لعبة -اللغة إلى فتجنشتين. فالفلسفة ينبغي ألَّا تكون مسألة تعقب نقوم به في عناية للأشكال المتعددة الملحوظة للطرق الذاتية المشتركة المعتمد عليها التي تبلغ بنا إلى فهم في توظيف ألعاب اللغة، ولكن إلى تخصيص المثل الأعلى للعبة -اللغة الذي يمثل الشرط المتعالي لإمكانية ألعاب اللغة الفعلية جميعًا. وعدم الرضا بحكمة فتجنشتين الرواقية القائلة بأن الفلسفة يجب أن تترك كل شيء على ما هو عليه، ما دامت لا تنشئ في النهاية سوى مشكلات غير ضرورية لنفسها من خلال النقد[٧] -عدم الرضا هذا يسير جنبًا إلى جنب مع رفض الاعتماد على الثقة التأويلية في أننا في جميع الحالات المتنازع عليها ينبغي أن يكون في الإمكان -بصورة أو بأخرى- الوصول إلى فهم. وقد أثبتت مناقشة التأويل حقًّا أن دعاواه للشمول مؤسسة جوهريًّا

على التجربة التأويلية بوصفها الاستيعاب الكامل الموفَّق باستمرار لغير المألوف، ولكن هذه الدعاوى تقوم على أساس مبدأ للعقل قابل للتخصيص بصورة مستقلة، وملزم باطنيًّا. وقد بدا للنقاد أن الإشارة إلى الممارسة الفعلية لفن التفسير لا تعدو أن تكون نزعة تجريبية لا ترضي المطلب الفلسفي للأسس بمعناها الدقيق. ومن عدم الرضا باللجوء البسيط إلى الفهم الفعلي برزت الدعوى إلى اتصال المجتمع المثالي الذي يتأرجح على نحو غريب بين الوضع الذي تتخذه مسلمة للعقل وبين اللجوء إلى الوقائع المعطاة، وهو تأرجح معترف به.

وفي فقرة مميزة كتب آبل قائلا[٨]:

«لكي نترجم إلى مصطلحاتنا المكاسب التي يمكن أن نجنيها لفلسفة اللغة من فكرة لعبة –اللغة، يبدو من الضروري أن نفكر ضد فتجنشتين، وغير فتجنشتين. وهكذا ليس كافيًا –على سبيل المثال– أن نستبدل بالنموذج الإشاري للغة –كما يفعل فتجنشتين، ومعه فكرة «المعنى» بوصفه نوعًا من الموضوع الذي لا يتناسب إلا مع أسماء الأعلام (في شكله الأصلي)، المطلب الخاص بـ «وصف» الوظائف المتعددة وقواعد استخدام اللغة –مثل هذا التوسيع النفعي للآفاق– الضروري وإن يكن دقيقًا مع ذلك – يثبت أنه موضوع في مجال النظر للتوجه المنطقي والمعرفي الأحادي الجانب للفلسفة الغربية عن اللغة... واستبصار فتجنشتين القائل بأن كل ملاحظة قابلة لتفكير له معنى (أعني قابلة للمراجعة) للقواعد هي – من حيث المبدأ– ملاحظة عامة، ومن ثم فإنها تابعة للعبة –اللغة، وتتضمن مطلبًا آخر هو أن يشارك الواصف للعبة –اللغة فيها على نحو ما زال في حاجة إلى توضيح. فإذا كان عليه أن يلاحظها من الخارج فحسب، فلن يكون متيقنًا بحال من الأحوال من أن القواعد التي يفترضها مسبقًا في وصفه مطابقة للقواعد المتبعة –في الواقع– بمعنى لعبة –اللغة.

ويرتبط بهذا على كل حال أن الفيلسوف لا يلاحظ بطريقة تجريبية، ولا يصف ألعاب اللغة الإنسانية (وبالتالي «أشكال الحياة التي تدخل في نسيجها) بوصفها وقائع تحدث

موضوعيًّا فحسب، ولكنه يصفها دائمًا أيضًا بوصفها شيئًا يستطيع أن يمارسه هو أيضًا، شيئًا يتأمله من وجهة القول النقدي والمعياري. وبدون هذا الافتراض، يصبح برنامج فتجنشتين للعلاج من خلال نقد اللغة، وكلامه عن استعمال اللغة في الفلسفة بوصفه «خاليًا من المعنى» أو «تسيبًا» -يصبح هذا البرنامج غير معقول تمامًا. وموجز القول إن الفيلسوف بوصفه ناقدًا للغة، لا بد أن يكون واضحًا لديه في أنه في عملية وصف ألعاب -اللغة فإنه يسعى هو نفسه وراء لعبة -اللغة خاصة ترتبط تأمليًّا ونقديًّا بألعاب - اللغة الممكنة جميعًا. وبالتالي فإن الفيلسوف يفترض دائمًا أنه قادر من حيث المبدأ على المشاركة في ألعاب -اللغة جميعًا، أو في الدخول في اتصال مع مجتمعات - اللغة المناظرة. ولكن على هذا النحو، تُفْترض مسلمة يبدو أنها تناقض دعوى فتجنشتين بأن «ألعاب اللغة» الكثيرة والمتنوعة دون تحديد التي يقصدها ينبغي ألا تشترك في شيء آخر سوى «تشابه أسري» معين، ومن ثم، تخلو من أي سمة جوهرية فيها جميعًا. والواقع أن العنصر المشترك بين «ألعاب - اللغة» جميعًا يكمن -في رأيي- عندما تكون لغة واحدة هي المتعلّمة، وهكذا، عندما تحدث الإحالة الاجتماعية الموفقة في شكل واحد للحياة منسوجة مع هذا الاستخدام للغة، فإن شيئًا شبيهًا بـ «لعبة اللغة»، أعني الشكل الإنساني للحياة، يتم تعلمه أيضًا: أي أن الكفاءة تكتسب لتأمل لغة المرء الخاصة أو شكل الحياة، والاتصال بسائر ألعاب - اللغة الأخرى.

ولعبة -اللغة المثالية (بالمعنى المعياري) لاتصال مثالي للمجتمع هي وحدها التي يمكن اعتبارها مثلًا على التحكم المفترض لالتزام إنساني بالقاعدة على نحو عام. وهذه اللعبة المثالية للغة أمر نستبقه حقًّا بوصفه «إمكانية حقيقية» للعبة -اللغة التي يشارك فيها، أعني أنها تُفْترض مسبقًا باعتبارها شرطًا لإمكانية الفعل وصحته من حيث هو فعل له معناه، بواسطة أي شخص يتَّبع قاعدة -وضمنيًّا بواسطة أي شخص يتصرف على سبيل المثال تصرفًا له دلالته وفقًا لمقتضياته، وصراحة بواسطة، أي شخص ينخرط في محاجة».

وهدف التأمل هو القدرة الكلية التي يتمتع بها كل متحدث كفء للمشاركة في أي لعبة –لغة عينية. والقدرة على الكلام معناها القدرة على التحدث –من حيث المبدأ– مع أي إنسان عن أي شيء. والفيلسوف الذي يتقدم بهذا الطلب ينبغي ألا يَقْنع بالوصف التجريبي لجميع ألعاب اللغة –الممكنة، وبالبرهان الفعلي للنجاح المتكرر دائمًا الذي يصادفه عند دخوله في اتصال محدَّد مع الآخرين. وعندما يفعل ذلك يجب أن يضع نصب عينيه معيارًا يفيده في انتقاد بعض ألعاب –اللغة التي لا تفي بالمعيار. وهذا المعيار يتألف من المَثَل الأعلى لاتصال –المجتمع الذي لا ينبغي التفكير فيه بوصفه شاملًا فحسب، بل على أنه يوفِّر لنا الضمان للفعل «الدال»، وبخاصة في حالة الجدال بيد أن معيار الاتصال– المجتمع لا ينجم على كل حال من تحليل ألعاب اللغة نفسها، أو حتى من تأمل الافتراضات المسبقة لتوظيف الحديث المشترك بين الذات بواسطة اللغة، ولكنه يمثل بدوره مُسَلَّمة فلسفية. والتعقيد الذي يتسم به موقف آبل ناشئ عن أنه في هذه الحالة تمتزج أشياء عدة يبدو أنها قادرة على إلقاء ضوء متبادل بعضها على البعض الآخر.

ما هي البرجماتية المتعالية؟

قد يكون من الواضح أن اللجوء إلى فتجنشتين كوسيلة لإدخال البعد البرجماتي (النفعي) يسوده طابع استراتيجي. وثمة أنواع أخرى من التأييد تُسْتدعي حسب الطلب. فنظرية سيرل **Searle** عن أفعال –القول أو التقسيم ذي الشعب الثلاث لعلم العلامات **semiotics** وفقًا لتشارلز موريس **Charles Morris** الذي يضع في اعتباره أيضًا إلى جانب الترتيب المنطقي للرموز في بناء الجملة وبُعْد الإشارة في علم المعاني –يضع في اعتباره أيضًا استعمال العلامات في علم البرجماتية– هذه النظريات جميعًا تُقَدّم على سبيل التوكيد في كثير من الأحيان، وتشيَّد في نسخة جديدة للنموذج البرجماتي لمجتمع

من الباحثين (بيرس[٩] وآخرون). وأيًّا كان الأمر، فليس من الممكن استخلاص البروز القبلي للجانب البرجماتية في الفعل اللغوي من أي من التخطيطات السالفة الذكر لفلسفة اللغة؛ والأحرى أن اتخاذ الجوانب البرجماتية مأخذ الجد يساعد على تصحيح التحليل المنطقي البحث الأحادي الجانب بالطريقة التقليدية. بيد أن آبل يعلِّق -من ناحية أخرى- آمالًا متعالية لا حدود لها على اتخاذ الجانب البرجماتي مأخذ الجد. والمسألة كلها هي في تقديم حلقة وصل مقنعة بين الطابع البرجماتي والطابع المتعالي.

هذه الصلة لا تستطيع على كل حال أن تُقدَّم ببساطة على أساس عنصريْن، إذا أُخِذ كل منهما على حدة. ذلك أن الاستبصار المهم الذي لا سبيل إلى إنكاره في الجانب البرجماتي للغة والذي يُستعمل على نحو إيجابي ويستخدم بصورة دانية مشتركة لا يسمح في حد ذاته بأي استنباطات على الإطلاق للمسائل المتعالية. ولا يستطيع المرء أن يقول إن الدور الذي تلعبه اللغة في الاتصال -المجتمع يتمتع بوضْع الشرط المتعالي لإمكانية شيء ما. ولا بد بالطبع أن نستعمل اللغة لكي نكون قادرين على التفاهم أحدنا مع الآخر. بيد أننا نتعرض هنا لمخاطرة الدوْر في الحجج التي نسوقها لتبرير هذا الموقف. فما دام تحقيق التفاهم بين الكائنات البشرية متروكًا لاستعمال اللغة (ولا يمكن أن نستبدل به العلاقات المعقولة التي تقوم بين كائنات ذات عقل خالص مثل الملائكة)، تظل اللغة مؤسسة ضرورية لأغراض التفاهم بين الذوات. ومن ثمّ لا يمكن أن يكون تحصيل الحاصل البسيط هذا هو المقصود.

والواقع أن هناك عنصرًا معياريًّا واضحًا يرتبط بنموذج اتصال المجتمع البرجماتي (النفعي) المتعالي. وما ينبغي الإلحاح عليه ليس هو أننا نستعمل اللغة عندما يتحدث أحدنا إلى الآخر، وإنما ينبغي علينا أن نراعي نوعًا معينًا من استخدام اللغة عندما يرتبط بعضنا بالبعض الآخر على نحو معين بوصفنا كائنات بشرية. وبدلًا من مجرد وصف التنوع الذي تتخذه ألعاب -اللغة الممكنة حتى نتعرف على المشابهات -الأُسرية الممكنة بين ألعاب -اللغة جميعًا كل منها بالأخرى، ينبغي التقاط لعبة -لغة واحدة لا

بد لكل إنسان أن يلعبها، وعليها يمكن أن تقاس سائر الأشكال الأخرى لاستعمال اللغة. وتتأكد لعبة –اللغة الواحدة التي ينبغي أن يلعبها كل إنسان بالتزام المقتضيات الواضحة للمعقولية.

ذلك أن كل إنسان يتحدث حديثًا معقولًا له معنى، عليه أن يراعي تمامًا قواعد محددة في حديثه. هذه القواعد لا تحكم استعمال الألفاظ وبناء الجمل فحسب، ولكنها تراعي أيضًا الصلة القائمة مع الطرف الآخر في الحديث الذي نفترضه مقدمًا في كل صفقة –كلام. والبعد البرجماتي للكلام يمتد إلى ما وراء المتطلبات اللغوية حتى يصل إلى معايير التناول للشريك بوصفه شريكًا. والتعرف على الآخر باعتباره «أنا» غيرية عاقلة ومساوية يمتد إلى الشركاء الممكنين كافة في الحديث المتبادل بلا استثناء. والتعرف الشامل على جميع المخلوقات الإنسانية من حيث إن لها حقوقًا متساوية هو ما نتحدث عنه هنا بجلاء –هذا التعرف يبدو أنه يقوم على أساس مزيد من التحليل المضبوط للعبة –اللغة. وبهذه الوسيلة يمكن أن تحل الصعوبات القديمة بصدد إقامة أسس لأخلاق عقلانية –بضربة واحدة على نحو غاية في الواقعية. ومع ذلك، فإن المظاهر خادعة.

يبدأ آبل من لعبة –لغة محددة تمامًا يبيِّن أنها اللعبة النمطية والمُلْزِمة. وهو يضع في ذهنه أولًا الطريقة العقلانية لاستخدام اللغة التي تسمى المحاجة **argumentation**. والواقع أن الشخص الذي ينخرط في جدال، يبدأ –أكثر من الشخص الذي يتورط في تملق أو تهديد، أو كذب أو تعويق على سبيل المثال– على أساس إجماع على المعايير العقلانية يخضع لها هو نفسه كأي شخص سواه. وتمضي المناقشة العلمية أو الجدال المتخصص في ندوة على نحو عقلاني عندما يلتزم المشتركون جميعًا بمعايير معينة للحجاج، مثل الوضوح، والمعقولية، والاستعداد للإنصات، وقبول البدائل.. إلخ. والشكل الخاص باستخدام اللغة ظاهر في هذه الحالة من حيث إن الهدف المنشود يُعْترف بأنه المعقولية، وليس الأنانية، وبأنه جهد مشترك لمعالجة مسألة مهمة للجميع، وليست التأثير الخطابي للفرد. ولهذا ينبغي أن يكون معيار المعقولية مُعْترفًا به إذا أراد

المشتركون في لعبة –لغة خاصة أن يكونوا قادرين على متابعتها.

ومن القرار الجدير بالاطراد لإجراء الحديث على نحو عقلاني، لا يمكن بالتأكيد أن نستنتج أن كل حوار، أو إن شئنا مزيدًا من التعميم –كل لعبة– لغة ينبغي أن تكون عقلانية بصورة صريحة، بحيث تزودنا قاعدة اللغة المشار إليها في حالة واحدة بمعيار لتقويم سائر الحالات الأخرى للحديث الإنساني. بل على العكس، هذه الحالة العقلانية هي –بالضبط– الاستثناء –وألعاب– اللغة التي تأسست مثل توجيه الأسئلة، أو النصح أو الأمر (وهذا هو مثل فتجنشتين المفضَّل) تسعى إلى أهداف تختلف تمام الاختلاف عن إصلاح المعرفة أو تقدم الواجب المشترك. فالحديث التافه الخفيف والمحادثة المهذبة، وصنوف الاحتفالات، وما لا يقل عن ذلك من مجال البلاغة الواسع الذي يهدف إلى اكتساب المستعمين أو إقناع شخص ما بشيء ما بأي ثمن –هذه الأمور جميعًا تنتسب إلى ألعاب– اللغة في الاستعمال اليومي. وليس من الحق أن الأساس في هذه الحالات هو دائمًا اعتراف متبادل بمساواة قائمة بين الأدوار، كما لا تنطبق عليها دائمًا المبادئ الواضحة للمعقولية. فما المبرر إذن لتصعيد نموذج للمناقشة العقلية بين طرفين يعترف كل منهما بالآخر إلى مستوى المعيار الكلي، بعد أن تطورت هذه المناقشة أول الأمر على مستوى رفيع من الثقافة؟

والإجابة التي تُعْطى عن هذا السؤال هي أنه ينبغي علينا أن نعمل في «ظروف مضادة للواقع» **counterfactual conditions**، مدركين تمام الإدراك أن الحديث لا يتطابق عادةً مع المثل الأعلى. وليس في وسعنا أن نمتنع عن اختراع ظروف مثالية إذا شئنا أن نأخذ أنفسنا مأخذ الجد بوصفنا أطرافًا في حديث، أعني الحفاظ على كرامتنا الإنسانية بحفاظنا على كرامة الآخرين جميعًا. هذه الإجابة لا يمكن أن تكون مرضية، لأنها تفترض مسبقًا –فعلًا– الشيء نفسه الذي هو موضع التساؤل. فما إن نعترف بالمعقولية بوصفها معيارًا، حتى يترتب على ذلك أننا نتصرف وفقًا لهذا المعيار، وإن لم تعزز الأشكال الأخرى التي نمارسها من الحديث هذا المعيار دائمًا. والقواعد التي ينبغي أن يتبعها أي

إنسان يريد أن يجري حوارًا معقولًا هي بالتأكيد ملزمة وصحيحة دون استثناء. وقد كان السؤال هو: ما الذي يرغمنا على أن نقرر إجراء حوار عقلاني؟

فإذا كانت الإجابة على هذا هي أن العقل نفسه هو الذي يخلق الالتزام من حيث إننا بوصفنا كائنات عقلانية، لا نستطيع أن ننفصل عنه؛ فهناك إذن ثغرة في الحجة؛ لأن المسألة لن تتعلق بالتأمل المتعالي أو بنتيجة تُسْتخلص باطنيًّا من الشروط المكِّونة للحديث. بل الأحرى أن تخصيص مبدأ واضح بذاته وملزم من مبادئ العقل هو ما نضعه كمقدمة للحوار. هذه النقلة غير مقبولة، على كل حال. فالمقصد المُعْلن هو -بالطبع- أن نترجم إلى مصطلحات الفلسفة اللغوية الفلسفة المتعالية الكلاسيكية الكانطية النمط، والتي تؤسس في نهاية المطاف على البيِّنة العقلية الواضحة بذاتها، حتى لو كانت على هيئة القانون الأخلاقي المُلْزِم عمليًّا. وأيًّا كان الأمر، فقد أصبح من الواضح الآن أن الجسر الموصِّل من النفعية إلى الصحة المتعالية الذي لا يمكن أن يُبْني -لأول وهلة- دون مزيد من التدعيم، هذا الجسر يدعمه عنصر معياري علينا أن نجلبه من الخارج. وموضع النزاع ليس هو: هل هذا المعيار للحوار العقلي (وكذلك الحوار الذي نتصور أنه يجري في ظروف مثالية مضادة للفعلية) أمر مرغوب فيه؟ أجل! والنقطة التي هي موضع التساؤل: هل ينتج هذا المعيار من تلقاء نفسه من تحليل لعبة -اللغة بمصطلح البرجماتية؟ كلا.. ليس هذا هو ما يحدث!

افتراضات عملية للمحاجة

في فقرة منيرة يعترف هابرماس -الذي يعد بحق أشد حذرًا من آبل في تكراره لمسلمات الفلسفة المتعالية -بالمأزق الذي أشرنا إليه لتونا، على صورة تلميح إلى كانط. كتب هابرماس قائلا[١٠]:

«من المرجح أن يُقارن موقف -الحديث المثالي بوهم متعالٍ، باستثناء أن هذا

الوهم- بدلًا من أن يكون راجعًا إلى نقلة غير مقبولة (كما يحدث في استخدام مقولات الذهن خارج التجربة)، يكون أيضًا مشروطًا مكوّنًا للحديث الممكن. ولاستباق موقف الحديث المثالي بالنسبة لكل اتصال ممكن دلالة الوهم المكوّن، الذي هو في الوقت نفسه مظهر شكل من أشكال الحياة. ونحن لا نستطيع أن نعرف قبليًّا ما إذا كان هذا المظهر مجرد خداع (تشويه) ناشئ كالمعتاد عن افتراضات لا محيد عنها، أو أن الظروف التجريبية للتحقق الفعلي، حتى لو كانت تقريبية فحسب، لهذا الشكل المفترض من أشكال الحياة، يمكن إنتاجها عمليًّا. والمعايير الأساسية للحديث الممكن التي تُبْني في المنفعة الكلية تشمل -من وجهات النظر هذه- فرضًا عمليًّا. ومن هذا الفرض الذي ينبغي تطويره إلى نظرية في الكفاءة الاتصالية مع إعطائه أساسًا، تتخذ النظرية النقدية للمجتمع بدايتها».

والافتراض العملي الذي يهدف إلى إنتاج ذلك النوع من الصلات الاجتماعية التي يصبح بمقتضاها موقف الحديث المثالي حقيقة واقعة لا مجرد مسلمة -هذا الافتراض شيء يختلف على كل حال عن الشرط المتعالي لإمكانية قبلية لا نستطيع من دونها أن نفعل في أي ملابسات ما نفعله عندما يتصل أحدنا بالآخر. واستعارة الوهم المتعالي التي يستعيرها هابرماس من «كانط» تصيب قلب المسألة. وقد استخدم «كانط» في «نقد العقل الخالص»، وفي مستهل «الجدل المتعالي» عبارة «وهم» المرتبطة كما هو معروف بالخداع والسفسطة لكي يشرح لماذا يعاني العقل الإنساني الواقع بين الحس المتناهي والعقل المطلق -باستمرار من «وهم»[١١] لا يستطيع أن يتخلص منه أبدًا رغم كل ما تقوم به الفلسفة من تنوير نقدي. والطبيعة الخاصة للعقل المتناهي تنطوي دائمًا على ميل زائف لتتعدى حدودها الخاصة. ومع أننا نعرف أنه لا بد لنا -للأغراض النظرية التي ترمي إليها المعرفة، أن نجد عقلنا بوصفه ذهنًا للشروط المتناهية للحس، فإننا لا نستطيع أن نتجنب ببساطة الإتيان بشيء مماثل لما يحث -على سبيل المثال- في حالة الأوهام البصرية، أي أن نعامل العقل الخالص بوصفه مكوِّنًا حتى عبر عالم التجربة.

ويؤدي تجاوزنا لعالم التجربة في سياق نظري إلى الخلط الذي يسميه «كانط» «الجدل»، والذي يحاول القضاء عليه بنقده. أما المضي إلى ما وراء الموقف الفعلي للحوار صوب افتراضات مضادة للفعلية، فله عند هابرماس مقصد عملي، ولهذه الغاية، من المفروض أن تُسْتدعي باسم نظرية نقدية للمجتمع. والإشارة إلى «الوهم المتعالي» عند كانط يبين ذلك الاستقطاب المزدوج من الجدل النظري إلى الفرض العملي ومن المنع الناشئ عن نقد المعرفة إلى مسلمة تستوحي نقد الإيديولوجية. وقد قلت إن هذه الإشارة اللا اتباعية إلى كانت هي أنسب في الواقع لنظرية الاتصال من الدعوى المباشرة لإعادة صياغة الفلسفة المتعالية الكلاسيكية بمصطلح الفلسفة الحديثة للغة. والواقع أن آبل يعرض برنامجه عادة بوصفه استمرارًا لتأمل عن شروط إمكانية المعرفة، ويف أثنائه تستبدل الحجة في مواضع مهمة منه بمفهوم المعرفة.

ونخرج بانطباع بأن المحاجة هي الخلف الحديث للمعرفة، وذلك تجاوبًا مع تقدم فلسفة اللغة. وفي سياق اتصال -المجتمع. تُعْرض المعرفة على هيئة محاجة. ويقال لنا إن كل من يدخل في محاجة لا يملك إلا أن يسلِّم بالحوار المثالي، وأن يعترف بمعاييره، وإن لم يراع هذه المعايير دائمًا في واقع الأمر. وهكذا قبل أن أفحص شرعية الدعوى القائلة بأنه ينبغي إعادة صياغة الفلسفة المتعالية في نظرية الاتصال، فإنه لا بد من أن أنظر في مفهوم الحجة. وهنا يمكن أن تُرى مشكلة «الوهم المتعالي» في ضوء آخر.

والحجج هي وحدها التي يمكن أن تفي بالطلب من أجل «إعطاء سبب (logon didonai) منذ أن «اخترع» سقراط الحوار الفلسفي بوصفه وسيلة مشتركة بين الذوات لبلوغ المعرفة. ومن ثم، تستخدم الحجج عندما يكون التبرير مطلوبًا. وهذه الأسباب التي يمكن أن يدلي بها لتأييد قضية، خاصة إذا لم تكن خليقة بالاعتقاد من حيث هي كذلك -هي ما يسمى بالحجج. وبالتالي، ينبغي أن تكون الحجج معقولة في سياق موقف -حديث محدد ولأغراض معينة. ويمكن أن تؤخذ مجموعة من الأسباب على أنها حجة عندما لا يتطلب الأمر مزيدًا من المناقشة، أو يُعْلن أنه ليس في حاجة إلى مزيد

من التبرير. ومن ثم، تتطلب الحجج قيمة موقفية وبرجماتية وفي هذا الموقف أو ذاك، ومع وجود هذه الحالة من المعرفة أو تلك، ثمة شيء يمكن أن يقوم بوصفه حجة، وإن لم يُعَد ذلك كافيًا في موقف مختلف للقول وفي حالة مختلفة من المعرفة فلا بد أن تكون الحجج مقبولة، وإلا ترغم المرء عادة طريق الضرورة. فالمعقولية هي المطلوب، لا الدليل القاطع.

وتبيِّن المحاورات السقراطية في وضوح شديد أن سير الحديث الفلسفي بين طرفين يحرصان على توضيح مشترك لمسألة ما يهتمان بها- لا يتقدم أبدًا في ظروف مثالية. بل الأحرى أنها تفترض مسبقًا الملابسات العرضية للحياة اليومية، وكذلك الافتراضات التي يضعها المشتركون في حينها. فما من أحد يعرف فعلًا كل شيء، سواء هؤلاء الحكماء المزعومون أو السفسطائيون، أو ناقدهم سقراط الذي يؤكد دائمًا أن ميزته الوحيدة عليهم هو أنه يدرك جهله. وكل منهم يمكن أن يكون مخطئًا، وأن يتخذ من رأيه حجة، أو أن يكون مقتنعًا بحجة باطلة. وتتقدم المحاورات لا بطريقة هادفة أو منظَّمة تنظيمًا حسنًا، بل بطريقة شكية، وفي دروب مضللة في شطر منها. أما المحاورات المثالية فهي التي لا تعترض طريقها تصورات مسبقة، أو اختلافات تحتاج إلى ما يعوّضها، ويتوازن فيها النقد والنقد الذاتي كلٌّ مع الآخر، ولا يلجأ فيها أحد إلى الغش أو إلى الوسائل البلاغية في الإقناع، وأن يكون الوقت الكافي متاحًا للتسوية الحاسمة للقضية، وأن تُطْرح الانفعالات والعدوانية جانبًا. فإذا كان لابد -على كل حال- أن يُطْرح موضوع للمناقشة بين أطراف عقلانيين تمامًا، فما الذي يدعوهم إلى الدخول على الإطلاق في حوار تحيط به ظروف مثالية؟ ذلك أن مهمة الحوار تتلخص بالضبط في إنتاج المعقولية في ظروف لا تتوفر فيها المعقولية. فسوف تفتقر المحاورات المثالية إلى مشكلات، وستكون مجرد تمرينات مسلية. وفي النهاية، إذا لم يكن هناك في الواقع مثل هذا النقص في المعقولية، فإن هذا يجرِّد الحوار من كل أساس.

وهذا الوضع الخاص للحجة بوصفه وسيلة متاحة للمعقولية داخل الحوار غير

المثالي أمر معترف به منذ كتاب أرسطو «الخطابة» **Rhetoric** وكتابه الآخر «المواضع» **Topies** حتى من وجهة النظر المنطقية ومنطق المحاجة[١٢] الذي يتصوره أرسطو هناك يسميه «ديالكتيكا» مشتقًّا إياه من كلمة ديالوج **dialogue** وهي كلمة ينبغي ألا نخلط بينها وبين الاستعمال الحديث لها؛ إذ تشير عند أرسطو إلى مواضع (**topoi**) معينة تتصل بملابسات المناقشة المعترف بها من الجميع، ولكنها ليست قادرة -لهذا السبب- على إرضاء جميع المعايير المتصوَّرة للمعقولية من حيث صحتها وانضباطها. وبهذا الصدد، ثمة اختلاف واضح بين منطق المحاجة والبرهان العلمي **apodeixis**)، الذي اتخذ أرسطو من بنائه المنطقي موضوعًا لنظريته في العلم، كما نجدها في التحليلات اللاحقة **Analytica posteriora**[١٣]. فالبرهان الملزِم في كل الملابسات مستمد من المقدمات الصادقة التي تتمتع بطابع أكثر أساسية، وأكثر عمومية تقابل أنطولوجية الموضوع نفسه الذي نخضعه للبحث. أما الحجج، فعلى العكس من ذلك؛ إذ تخضع دائمًا للأهداف العملية التي يرمي إليها موقف- الحوار المعين.

وعلى أساس هذه التفرقة وحدها، يصبح من الممكن أخيرًا أن نعثر على مفتاح لهذه المشكلة المراوغة جدًّا. ماذا لو أن وهمًا عميقًا للمعقولية، مستترًا وراء قناع حجج يعترف بها الجميع، أتاح لنا أن نسعى وراء أهداف خاصة تمامًا على نحوٍ أكثر كفاءة؟ فليس مجرد المطلب الخاص بأنه لا ينبغي على المرء أن يدخل في مناقشات وتبادل للقول بين أنداد -ضامنًا في حد ذاته للذاتية المشتركة العقلانية الحقيقية؛ إذ يكشف الموضوع الخطابي ما ينبغي أن يعرضه المرء في موقف معين وبطرق معينة إذا أراد أن يلبي مطلب المحاجة في سياق نزاع ما مع احتفاظه باليد العليا. وهنا نستطيع أن نميز أصوله في الطرائق المتبعة للدفاع في ساحات القضاء. فلا ينبغي على المرء إذن أن ينخدع بمثل تلك التصريحات بالاستعداد للمحاجة فيظن أن الظروف المثالية تتحقق في الفعل نفسه. ووهم المعقولية الذي حمل منذ عهد الإغريق اسم السفسطة، بشكل أعوص مشكلة تصادفها نظرية اتصال -المجتمع المثالي[١٤] فما هو المعيار الذي

يجعل من الممكن التفرقة في المناقشة بين توهم المعقولية والمعقولية الحقيقية، إذ كان الافتراض المضاد للواقع **counterfactual** لا يفرِّق إلا بين الحديث الجدلي والحديث غير الجدلي؟ ويبقى السؤال، لا على أنه لم يجد إجابة عنه فحسب، بل على أن فلاسفة اللغة لا يكادون يفطنون إليه في تلهفهم على تقديم أجوبة شاملة عن الأسئلة التي سبق أن تميزت فعلًا في نظرية المعرفة والأخلاق.

التأمل المتعالي

لم يتردد آبل أثناء تغييره للفلسفة المتعالية، أن يتخذ خطوة عبر ما هو محال بحكم تعريفه. وهو يقترح «أساسًا نهائيًّا من نوع غير استنباطي، ولكنه تأملي»[١٥] ومن هذا العنوان «أساس نهائي» يُفْهم أن المقصود أساس من تلك الأسس التي تُسْتمد من المبدأ هو المبدأ النهائي من حيث إنه لا يتطلب أساسًا آخر يرتضيه العقل. وقد استخدم أرسطو فعلًا الحجة التي تستبعد التراجع إلى ما لا نهاية، إذ إن الرجوع إلى أسباب أخرى، وأخرى غيرها، يجعل كل استنباط بمعنى البرهان العلمي **apodeixis** خاليًا من المعنى. واستنتج من هذا أن القياس لا يمكن أن يُجْري إلا على أساس المبادئ الأولى. ومن المعترف به أن هناك عديدًا من هذه المبادئ الذي ينبغي مع ذلك أن توزن وفقًا لكفاءتها في السياق المُعْطى من حيث ما نريد تأسيسه. والصلة بين المبدأ والشيء المُسْتَمَد منه ينبغي أن تؤسس في كل حالة على حدة.

والدعوى الجذرية القائلة بأساس نهائي تمضي بوضوح إلى ما وراء هذا، من حيث إنها تتضمن سطحية أي بحث آخر، وأي علاقة للتأسيس قد تقوم في الحالة الجزئية. فالأساس النهائي يعد خاتمة لكل استدلال مرة واحدة وإلى الأبد. وقد قامت في مذاهب الفلسفة الحديثة مثل هذه الدعوى وعلى سبيل المثال، في مذهب اسبينوزا، ومذهب فشته الذي يلمح إلى اسبينوزا. وما هو «علة ذاته» **cansasiu** يُتَصوّر بوصفه مبدأ نهائيًّا

بحيث لا يمكن استخلاص أي تجريد من وجوده، وبحيث يكون من المحال بكل تأكيد التقدم إلى أي أساس آخر، لأنه هو أساس نفسه. ولا بد أن تفهم «الأنا المطلقة» عند فشته على نحو مماثل. وفي الفعل التلقائي غير المسبوق بأي افتراض الذي هو «قول -الأنا- لنفسها» يضع هذا المبدأ نفسه في الأصل ويمكن «عالم اللا -أنا» أن يظهر في الوقت ذاته بوصفه نفسه، بحيث يكون عدم احتياج المبدأ إلى أي أساس، ووظيفته الشاملة بوصفه منبعًا لسائر الاستنباطات الأخرى -متكاملين على نحو متبادل. وتبيِّن الأمثلة أن إدراكنا لهذا المبدأ يعادل تصور استحالة المضي في أي بحث آخر، وكذلك اتساق الاستنباط اللاحق في وقت واحد معًا. هذا هو معنى الأساس الجذري النهائي.

ومن الواضح في ذهن آبل أنه من المحال إقامة عقيدة مماثلة ذات طابع ميتافيزيقي في حدود فلسفة للغة. وآبل يستبدل التأمل بالاستنباط، ويعمد إلى توضيح فكرة الأساس النهائي في حدود «استحالة المضي إلى ما وراءه». وهذا يقتضي بكل تأكيد تغييرًا أساسيًّا في الدعوى. ذلك أن الحجة التي ترمي إلى إثبات أن محاولة المضي إلى ما وراء بعض الافتراضات عن طريق التأمل مآلها الفشل -هذه الحجة توضع على أساس واقعي خالص. ولا معنى لاتخاذ خطوة أخرى في التأمل عن هذه النقطة، ما دام توضيح الفروض المستبقة هنا ضد حدوده. ولكن إذا كان اتخاذ خطوات أخرى يخلو من المعنى أمرًا عرضيًّا فحسب، فإن عمل الأساس يكون ناقصًا؛ إذ ينبغي أن يبرهن على أن النقطة القصوى التي يمكن بلوغها بالتأمل يمكن أن نجعلها مسؤولة عن وجود الوقائع التي بدأ منها التأمل وعن شكلها الخاص في الوقت نفسه. ولهذا السبب، يبدو بعيدًا عن البيِّنة أن الأساس النهائي أمكن بلوغه عند هذه النقطة؛ إذ يقتضي هذا أننا لكي نكتسب بصرًا نافذًا إليه ينبغي أن نكتسب هذه البصيرة نفسها عن تفرده وأولويته.

ويقوم البرهان العرضي على الكسل الذي يدفعنا إلى تكرار فعل التأمل، ومن ثمّ على المقدمة القائلة بأن هذا التأمل هو الذي يحمل إلى الوعي الشروط المكوِّنة للعبة -اللغة التي هي وحدها الفعل النهائي الذات. وإذا رأى المرء أنه من غير المجدي المضيّ في

التأمل على هذا المنوال نفسه، على حين أن بعض إمكانات التأمل الأخرى غير مفتوحة، فإنه يخوض هنا تجربة الاصطدام بـ «حد» **limit**. وليس في هذا التجربة على كل حال ما يثبت أن هذا الحد هو مبدأ، أو أن المبدأ فريد ولا سبيل إلى استمداده من شيء آخر، أو أنه مبدأ المبادئ. والأحرى بالمرء أن يكون قد صاغ مقدمًا تلك المبادئ على هيئة ظروف يرتطم بها التأمل، وهذا يشير إلى افتراض جزافي، وخارجي تمامًا، بحيث لا سبيل إلى بلوغه إذا سلكنا طريق البحث المتعالي وحده. أو قد يقرر المرء اتخاذ نموذج الاستدلال(١٦)، وهنا يصطدم مرة أخرى بمشكلات الموقف الكانطي(١٧) الذي كان من المفترض أن يتم تجاوزه باستخدام الأدوات التي توفرها فلسفة اللغة.

وبعد هذا كله، هل تبدو إعادة تفسير الفلسفة المتعالية بوصفها نظرية في اتصال - المجتمع المثالي ممكنة بوجه عام؟ ثمة اعتراضان قويان لا سبيل إلى استبعادهما إذا فحصناهما فحصًا وثيقًا، على الرغم من الجهود الأنيقة الرشيقة جميعًا الذي بُذلت في الترجمة، وهما يتعلقان بالأفكار الرئيسة للفلسفة المتعالية. أما أحد الاعتراضين فيتصل بالعطاء -السابق **pre –givennes** لمفهوم المعرفة، ويتعلق الاعتراض الثاني بالبناء الذاتي الإشارة **self –re ferential** للتأمل المتعالي.

وعلى البحث عن شروط إمكان المعرفة أن يبدأ بقدرة المعرفة على «الإعطاء» **givennes** لكي نعرف ماهية ما نبحث عن شروط إمكانيته. ووفقًا لـ «كانط» وللنظرية الحديثة للعلم، يمكن أن نجد نموذج المعرفة في العلوم؛ أما وفقًا لفن التأويل، فإننا نجد هذا النموذج في التواصل التاريخي لفهم التراث والمؤسسات الاجتماعية. وأيًّا كانت رغبة المرء في تعريف المعرفة، فلا محيد من أن تبدأ الفلسفة من هذا المعطي، حتى تكشف عن الافتراضات المسبقة المكوِّنة له. والطابع المعطي لما ننظر في شروط إمكانيته يشير في حدود عامة تمامًا إلى اتجاه التأمل المتعالي.

ومهما يكن من أمر؛ فإنه على مقدمة مفهوم المعرفة تتوقف أيضًا كفاءة التأمل الذي ينبغي أن يعترف بأن ما لا يستطيع أن يتحرر من موضوعه هو شيء متعالٍ. وشروط

إمكان المعرفة التي نتأملها هي –في الوقت نفسه– شروط إمكان التأمل المتجه صوبها. ومن هنا يمكن أن يتحدث المرء عن «ذاتية الإشارة» بوصفها البناء المحوري لأي حجة متعالية[١٨]. ولن نتمكن من البرهنة على صحة الشروط المعروضة إلا إذا أصبح جليًّا أنه حتى مسألة شروط إمكان المعرفة من حيث إنها تتعلق بإمكاناتها كمسألة تندرج تحت الشروط نفسها التي تبحث عنها. أو بعبارة أخرى: إن إمكان التأمل المتعالي يرتبط بإمكان المعرفة التي يتجه نحوها التأمل. ومن ثم، فإن التأمل المتعالي نفسه يبرهن من حيث إنه لا يطفو في حرية تامة أو من حيث إنه لا يستطيع بلوغ المنابع العليا للمعرفة –يبرهن على أن البدائل في شروط معرفتنا، أمر لا سبيل إلى تصوره، حالما تُعطى لنا هذه الشروط.

والافتقار إلى البدائل لشروط إمكان المعرفة المتاحة لنا أمر لا سبيل إلى البرهنة عليه قَبْليًّا، وبمعزل عن فعل التأمل المتعالي نفسه. ولهذا ينبغي أن يكون في متناولنا استبصار خالص بالأسس القائمة عبر المعرفة الممكنة لنا. ولكننا نكون حينئذ قد افترضنا مسبقًا البدائل على نحو ضمني فعلًا. ذلك أن الجهد الذي يبذله التأمل المتعالي لتجاوز المعرفة المعطاة هو محك غياب البدائل، ما دام يؤكد هو نفسه من خلال نشاطه الشرط الكلي للمعرفة. وعلى هذا الطريق يمكن تشييد برهان – يتحمل أقل ما يتحمل من عبء الافتراضات المسبقة– على شرعية تلك المعرفة التي لا يتاح لنا في الواقع سواها. وأنا أعترف بأنني أتبع هنا تفسيرًا خالصًا للبناء الأساسي للفلسفة المتعالية أراه أشد ما يكون إقناعًا. ومن الممكن أن يكون هذا التفسير موضع جدل[١٩]. ولكنني لست بحاجة بحال من الأحوال إلى أن أفتح باب المناقشة كلها حول تجديد الفلسفة المتعالية لكي أوضح –خلال نقاشي مع أصحاب نظريات الاتصال– الاعتراضين اللذين أشرت إليهما في البداية على أقل تقدير.

أكدنا منذ لحظة أن التأمل المتعالي يعمل تحت مقدمة لمفهوم المعرفة، وأنه لهذا السبب وحده يعمل في اتجاه «الإشارة إلى ذاته». بيد أن التغيير الذي يريد أن يدخله آبل،

يظل متسمًا بالغموض بالنسبة لما نبحث عن شروط إمكانيته. فأحيانًا تبدو المسألة أنها شروط إمكانية المعرفة من حيث هي كذلك، وأحيانًا تبدو أنها إمكانية التعبير اللغوي عن أو الاتصال النقدي بالمعرفة، وأحيانًا ثالثة تبدو أيضًا أنها عمل يجعل لعبة –اللغة ممكنة بوجه عام، وعن مجرد الشكل الذاتي المشترك للحياة، أو عن معيار وصفه بلغة الأخلاق، وعن العلاقات المتبادلة بين الكائنات العاقلة أحدها مع الآخر. هذه المسائل كلها ليست مشكلة واحدة بعينها، كما لا يمكن أن تحل هذه المشكلات الكثيرة المختلفة معًا في حدود الأساس النهائي. كما لا يمكن –قبل كل شيء– أن ننظر بحال من الأحوال إلى الخلط بين المجالين النظري والعملي على أنه النتاج الحديث للبرنامج الكانطي للفلسفة المتعالية التي قامت بالضبط على فصل واضح بين الذهن بوصفه الشرط المتعالي لإمكانية المعرفة وبين العقل بوصفه الدافع المطلق على الفعل.

والاعتراض الثاني موجه إلى الافتقار إلى مكان للتأمل الذي يُسَمَّى المتعالي نفسه. فتفاعل مجتمع الأطراف الذين يشاركون في لعبة –اللغة بشكل نقطة الانطلاق التي يوضع عندها طابع الحوار بوصفه شيئًا ينتهك الذاتية الفردية– يوضع بإصرار من حيث هو تصحيح لتضييق كانت المزعوم لرؤية الأنا المنعزلة. ويشكِّل المعيار المثالي للاعتراف المتبادل بين الذوات نقطة التلاشي التي ينبغي أن وجِّه إليها التأمل المتعالي. ونشاط التأمل المتعالي الذي من المفروض أن يتوسط بين نقطة البداية المعطاة وبين الافتراض المضاد للوقائع –لا يتلاءم من جهته مع الصورة المسلّم بها بحال من الأحوال. واتصال –المجتمع لا يتأمل نفسه باستمرار، من حيث إنه نوع من الذات الجماعية، بنظرة إلى الافتراضات المسبقَة التي لا تتبدل لوجوده، بيد أن فيلسوفًا يقترب من الخارج يشير إلى مقدمات معينة تتسم بالمعيارية على أساس ألعاب –لغة متباينة لا ترتبط فيما بينها إلا بمشابهات أُسَرية واهية. هذا الفعل الخاص بالتوضيح الخارجي والنقد لا يمكن على كل حال أن يُسَمَّى «متعاليًا» حتى في أكرم تفسير لهذا المصطلح. والفيلسوف –بوصفه ذاتًا متميزة– لا يرتبط بحال من الأحوال بفضل التأمل مع ما يتأمله،

ولكنه يتحدث من الخارج عنه من وراء موقع خاص. وما يمكن أن يقال من هذا الموقع قد يكون صحيحًا؛ غير أنه لا يبلغ هذا الاستبصار بمناهج متعالية، إذا كان لا بد لهذا التعبير المُبْهم المُثْقل بالتراث أن يستبقي له معنى مُعْترفًا به على الإطلاق. فنحن نواجه هنا مشكلة «لا هوية» المتأمل مع ما يتأمله، وهي المشكلة التي منعت حياة -العالم التي تكونت مبكرًا تكونًا مجهولًا عند هوسرل من تحقيق أي توضيح ذاتي يمكن أن يُسَمَّى متعاليًا. فليست المجتمعات اللغوية وأشكال الحياة هي التي تقوم بفعل التأمل الذاتي: فهذا الفعل يحتاج إلى النشاط المفوَّض للفيلسوف.

نظرات أخلاقية

إذا كانت المجتمعات اللغوية لا تستطيع التأمل، فلن تتبقى مفتوحة لنا سوى المسالك التالية التي تربط بين المتعالي وبين فكرة الاتصال المثالي. فإما أن يعود المرء إلى الأساس الكانطي في الذاتية الذي يجعل من الضروري إعادة الكشف أولًا عن الذات المتعالية في كل ذات تجريبية. والتي لا تتطابق على هذا النحو مع الاتصال اللغوي بين الذوات. وإما أن يقوم بتحليل الحجة المتعالية بطريقة مختلفة، متغاضيًا عن افتراضات الذاتية ومؤكدًا البناء المنطقي للإشارية -الذاتية للتأمل المتعالي كما أشرنا إلى ذلك آنفًا. وفي هذه الحالة لن يتحقق بكل تأكيد، لا الاستدلال، ولا الأساس النهائي. وإما أن يتشبث المرء بمقدمة الذاتية المشتركة في الوسط **medium** اللغوي[٢٠]، ويتخلى عن المطلب المتعالي.

وهذا الطريق الأخير هو الذي ينبغي أن يختاره المرء إذا أراد أن يعزز مضمون برنامج نظرية الاتصال دون تزويقات سطحية مستمدة من تاريخ الفلسفة. ويبدو لي أن الآمال الجريئة التي كانت ترمي إلى سد الفجوة القديمة بين النظرية والتطبيق بالاستعانة بالفلسفة الحديثة للغة وكأنها ضرب من الرقية السحرية -هذه الآمال ينبغي أن نتخلى

عنها. والواقع، أن الضرورة لا تدعو إلى تأييد البرنامج بخط من الحجاج الذي نشأ مع القبليات الكانطية، وتدعم بالاقتراحات المرتبطة به من أجل إقامة توليف صنعه خلفاؤه من فيشته إلى هيجل وماركس. وإذا أراد المرء أن يسدد دينه لهذا التراث الذي يدعي أنه يجمع معًا في الفكر الحياة المثالية للمجتمع بمبادئ المعرفة الحقيقية، فإن برنامج نظرية الاتصال سوف يقتصر على البحث في سياقات رد الفعل اللغوي من حيث إنها تتجاوب مع معايير المعقولية. ومن ثمّ، يصبح من الواضح أن المسألة تتعلق بتأسيس معايير الفعل، أعني أنها تتعلق بمشكلات الأخلاق.

وقد كان هذا المنظور العملي البارز دائمًا في الصدارة عند هابرماس. أما آبل – فعلى العكس من ذلك، إذ اتخذ –بنجاح– الطريق من فن التأويل، إلى الأخلاق، مارًّا ببرجماتيات اللغة. وفي نهاية المطاف، يعتقد هو أيضًا أنه من الممكن إضفاء المعقولية على نظرية كانط عن «واقعة العقل» بوصفها المنبع النهائي الذي لا يمكن رده إلى أي افتراض مسبق، للقانون الأخلاقي بمعنى «المحاجة القبلية» المبنية فعلًا في قواعد الاتصال اللغوي[٢١].

ذلك أن «إعادة بناء الأمر المطلق عن كانط» تفترض مسبقًا وفقًا لآبل، وأن يتأمل المرء الاختلاف بين الإحالة الشاملة **universalization** التي تتطلبها «الأنا المعقولة» لـ «شعار المقصد» **maxim of intention** لكل فرد، بمعنى صحة الذاتية المشتركة التي يتم التفكير فيها بطريقة اتصال حرة، والتزام يضرب بجذوره في قواعد الاتصال، للتحقيق الاجتماعي للذاتية المشتركة من خلال فهم معنى وتكوين إجماع حول مطالب اتصال المجتمع التي ليست محدودة من حيث المبدأ. «والمبدأ الأول للذاتية المشتركة» الذي يفترض مقدمًا في نهاية الأمر «واقعة ميتافيزيقية للعقل» ينتمي إلى فلسفة للذات المتعالية، وهي فلسفة غير لغوية من حيث المبدأ... وفي مضاد ذلك، يشكل «مبدأ الذاتية المشتركة» الذي يدور في أذهاننا الأساس –دون أي ضمان ميتافيزيقي– لفلسفة متعالية ينبغي أن نسلم فيها «بذات متعالية» على أساس نقد للمعنى، ولكنها ينبغي من وجوه

أخرى أن تُسْتَبق على نحو مضاد للوقائع، كما لا بد أولًا وقبل كل شيء، أن تتحقق[٢٢]، على المدى الطويل».

وبهذه الطريقة يبدو أن صعوبتين قديمتين في الأخلاق الكانطية قد استبعدتا على نحو حاسم. وكتاب «تأسيس الأخلاق» يُعْرض على أنه نتاج ميتافيزيقي حر للتأمل على أساس من اللغة بوصفها وسيلة الفهم الذاتي المشترك الذي يشمل كل إنسان. ولم يعد الأمر المطلق يستهلك نفسه في مجرد «الواجب»، ولكنه يتحقق تحقيقًا عينيًّا بوصفه الترجمة الإيجابية للاستباق المثالي في الواقع التاريخي. وهذان العنصران المترابطان في الأخلاق الكانطية قد أثارا منذ البداية قدرًا كبيرًا من الحيرة: المتبقي من الميتافيزيقا في واقعة العقل اللامعقولة نظريًّا، والضرورية عمليًّا، والالتزام بالأمر تمامًا، أعني الذي يتجاوز الإمكانيات المتناهية للكائنات البشرية وكانت نفسه يتحدث هنا عن «الحدود القصوى لكل فلسفة عملية»[٢٣]، ما دامت الأخلاق شيئًا لا يمكن تصوره إلا باللجوء إلى افتراض وهذا الافتراض لا يمكن تكريسه بأي بيِّنة تجريبية، ألا وهو مبدأ الحرية على حين أن مبدأ الحرية نفسه لا سبيل إلى بلوغه إلا في شكل الواجب الأخلاقي. هذه الصلة محال أن تنفصم في نظر كانط، كما أنها غير مفهومة نظريًّا. وهكذا تصطدم الفلسفة العملية على هذا النحو بحد نهائي.

أما إعادة التخطيط التي قام بها فلاسفة اللغة، فإنها لا تتغلب على الصعوبات، وإنما تتحاشاها فحسب. فهي تتحاشى التسليم الميتافيزيقي **postulation** عن طريق الاعتراف بشيء قَبْلي في ألعاب –اللغة المعطاة، يُعْطى مع هذه الألعاب بوصفه شرطًا لإمكانية ألعاب –اللغة جميعًا. بيد أن شرط إمكانية أي شيء معطي لا يمثِّل أبدًا مشكلة عملية، ومن ثم فلا يدخل في الاهتمام الأخلاقي. ومن ناحية أخرى فإن «الواجب» الخالص، الذي ينفصل فيه معيار كانط عن الواقع، يتم تحاشيه بأن نقرأ الاستباق المضاد للواقع بلا شروط بوصفه تحديًا لتحقيق الفروض المثالية، وهذا شيء إما أن يكون دائريًّا، أو مصادرة على المطلوب، فإما أن يكون من واجب المرء أن يفهم الفرض المضاد للواقع

على أنه تحدٍّ للفعل بدلًا من افتراض مسبق لا غنى عنه –وفي هذه الحالة لا نكون قد أثبتنا شيئًا فيما يتعلق بأسس الأخلاق، ما دام ما نريد إثباته متضمنًا في المقدمة فعلًا. وإما أن تكون الشروط المثالية صحيحة بمعنى أنها شروط ينبغي إنتاجها، وليست معايير نقدية– وفي هذه الحالة أيضًا لا نؤسس الأخلاق، وإنما نسلِّم بها.

وسنعود إلى موضوع تأسيس الأخلاق في سياق مناقشة الإسهامات المعاصرة لفلسفة التطبيق (الفصل الثالث)، وبصدد دعاوى هابرماس، التي ما برحت في حاجة إلى مناقشة تفصيلية، يمكن أن تنقل بعض التوكيدات التي تضمنها نقدنا لآبل. (الفصل الثالث). ومع ذلك، فإن البرنامج الموضوع لاتصال –المجتمع المثالي، أو لحوار عقلاني يشمل المجتمع ككل، قد نما في العمل الذي أنجزه آبل وهابرماس معًا طيلة أعوام عديدة، منذ أن كانا طالبين معًا. هذا الاتجاه الجديد في فلسفة اللغة الذي يلتقي فيه التأويل بالتحليل البرحماتي للغة اليومية ينبغي أن نضعه تحت الاختبار في الأقسام القادمة وفقًا لما يمكن أن يسهم به في نظرية العلم. وسوف نقوم بهذا في سياق مناقشة اتباع بوبر (العقلانية النقدية المزعومة)، والنزعة البنائية لما يسمى بمدرسة إرلانجن **Erlangen**. بيد إنني سوف ألقي أولًا مزيدًا من النظر على نتيجة أخرى لاستقبال القارة للتحليل اللغوي المستمد من فتجنشتين وفريجه.

علم الظواهر والتحليل اللغوي

رأينا فيما سبق أن هناك نقاطًا عديدة للاتصال بين الاتجاه الظاهري –التأويلي وبين الفلسفة التحليلية للغة. وقد أشرنا مرارًا إلى التحول البرجماتي في مؤلفات فتجنشتين الأخيرة، وإلى أنه اتخذ مفهومًا لشكل من أشكال الحياة لكي يستطيع إثراء تناوله اللغوي بمضمون وجودي وأخلاقي وتاريخي. وفي مضاد هذا التكيف التأويلي الرحب، كان الاتجاه إلى إحياء الاهتمام بالمسائل المنطقية البحتة آخذًا في الضمور. ومن الاستثناءات

القليلة محاولات إرنست توجندات **Ernst Tugendhat** لخلق مواجهة خصبة بين اهتمامات علم الظواهر المنطقية أصلًا، وبين التحليل اللغوي. ويرى توجندات هذه العلاقة على النحو التالي:

يتفق التحليل اللغوي مع علم الظواهر في اهتماماته، ولكنهما يختلفان من حيث المنهج... والتأويل من حيث اهتماماته الفلسفية أكثر اتساعًا من التحليل اللغوي وعلم الظواهر معًا. فهو من حيث المنهج -وإن كانت أصوله قد نشأت في علم الظواهر- أوثق اتصالًا بالتحليل اللغوي. ويمكن أن ننظر إلى التحليل اللغوي بوصفه تأويلًا مُخْتزلًا، أعني تأويلًا في الطابق الأرضي. ذلك أنه ما برح مفتقرًا إلى البُعْد التاريخي، وإلى مفهوم شامل للفهم. أما التأويل فإنه يعيش -من ناحيته- حياةً خطرة في الطابق الأعلى، دون أن يشغل نفسه خاصة بقدرة الطابق الأسفل على احتمال الثقل، أو حاجته إلى الترميم. وهذا ما ورثه عن علم الظواهر، أو حتى عن تراث أقدم من ذلك. فالتحليل اللغوي لم يتعجل التقدم أبدًا، ولكنه لا يريد على الأقل أن يهدم البناء -كما صنعت النزعة الوضعية- معتقدًا في نفسه أنه يملك أدوات جديدة ومناهج سوف تمكِّنه من إعادة البناء على نحو أكثر أمنًا»(٢٤).

ولكن كيف حدثت تلك المواجهة التي عرضنا خطوطها الإجمالية؟

إن توجندات بوصفه واحدًا من تلاميذ هيدجر -هو في الوقت نفسه من أقلهم تبعية لأستاذه. وإن كان الدرس الذي نستطيع أن نتعلمه من هيدجر، كما يعلن الكثيرون -هو أن روح الفلسفة هي التساؤل المفتوح الذي لا يعرف الهوادة، فإن توجندات قد وعي هذا الدرس جيدًا في قلبه، وقام بتطبيقه ضد أستاذه أكثر من غيره. فأخذ توكيد هيدجر على مفهوم الحقيقة مأخذ الجد، ولهذا السبب وجد عيبًا في غموض تحليل هيدجر للحقيقة بوصفها محلًّا لـ«كشف» أصيل للوجود. وقد عاد به هذا -في معارضة للرأي الشائع للمدرسة- إلى الوضع السابق لتقدم هيدجر عندما تجاوز هوسرل(٢٥)، وتحويل المنهج المضبوط للتحليل الظاهري للتجارب الشعورية إلى تأويل شامل للآنية **Dasein** في

السياق التاريخي لم يعد إلى توكيده ببساطة، ولكنه تجشم عناءً شديدًا في فحصه ليرى ما يمكن أن يدخل في باب المكاسب، وما يدخل في باب الخسائر.

ويبيِّن هذا الفحص، أنه مع نجاح فلسفة هيدجر، تم التخلي عن الانضباط المنهجي وعن الاهتمام بالمنطق اللذين كانا جزءًا من أساس علم الظواهر الذي أرساه هوسرل. وكان توجندات يريد أن يحول هذه الخسارة إلى مكسب. وهكذا كان ثمة مبرر قوي لشعوره بوشيجة تربطه بالتحليل اللغوي الذي توثقت بينه وبين آرائه الخاصة عُرى متينة(٢٦). بيد أنه لا يقع على كل حال في تحيز جديد، كما يحدث هذا لكثير من المنشقين. فهو ينتقد النزعة المذهبية للإحالة **systematic reductionism** والافتراضات التي لم توضع موضوع التساؤل والتي تسود في كثير من مؤلفات التحليل اللغوي انتقادًا لا يقل حدة عما يصنعه بغموض التأويل. وهكذا نراه قد أخضع تعريف تارسكي **Tarsky** للحقيقة المقبول بوجه عام لفحص دقيق(٢٧)، مما يثبت المدى الذي تم فيه شراء وضوحها الذي لا نزاع عليه بثمن السطحية، أعني بطمس المشكلات الفلسفية المتصلة بالموضوع.

وفي المقال الذي استشهدنا به من فورنا عن «علم النفس والتحليل اللغوي» تبدأ المواجهة بتصور مهمتهما التي تجمع الاتجاهين معًا: فهم معنى التعبيرات اللغوية وفهم الإشارة إلى الموضوعات. وقد أشرنا آنفًا إلى الاهتمام المشترك لكل من هوسرل وفريجه بنقد التفسيرات النفسية –المنطقية المعاصرة للمنطق، وهو النقد الذي أفضى بأحدهما إلى ظاهرية الحالات القصية للوعي، وأفضت بالآخر إلى علم المعاني الفلسفي. وكان كل منهما يفحص «المعنى الخالص». وعلى هذه الخلفية المشتركة يدلل توجندات على أن انهيار البرنامج الظاهري متضمَّن بوضوح في بداياته، وعلى أن البديل يكمن في علم للمعاني مؤسس على فريجه.

ويبدأ تحليل هوسرل للمعنى أساسًا من نموذج الإدراك الحسي. وهو يتصور القصدية **intentionality** بوصفها «توجهًا صوب»، أو «تفكيرًا عن شيء ما» باعتباره

المضمون الظاهري للوعي. هذا الشيء الذي يكون به الوعي وعيًا، يمكن أن تُحْمل في النهاية إلى التعبير في البيِّنة التامة للمثال أو الصور **eidos**. ويناظر هذا النموذج للإدراك الحسي الذي يقوم عليه منهج علم الظواهر -توجّه منطقي يقوم على علاقة -التسمية. وقد جعلت النزعة الاسمية المستقرة التي تتصور الاسم والموضوع وفقًا لمماثلة علاقة الوعي بمضمونه -جعلت من المحال على هوسرل أن يفهم القضية الحملية حق الفهم. ففي كل حَمْل، هناك شيء ما يقرِّر شيئًا ما، وهذا التركيب هو الذي يَعْرض علم الظواهر محوطًا بمشكلات لا سبيل إلى تذليلها. ومن التضليل أن نعامل الموضوع والحمل في قضية ما على أنهما شيئان من نوع مماثل، يوضعان بالوسائل الظاهرية إلى مستوى الحضور- الذاتي الصوري الكامل. وهذا معناه أن تقف ماهيتان ظاهريتان في استقلال ذاتي إحداهما إلى جانب الأخرى، ولكنهما يقفان أيضًا إلى جانب كثير من الماهيات الأخرى المشابهة التي يمكن أن تدخلا معها في علاقات منوَّعة. ولكن ليس هناك على كل حال شيء في هذا التحليل يرغمنا على الربط بين هاتين الماهيتين إحداهما بالأخرى على المنوال نفسه الذي تربط به القضية الحملية باستمرار بحكم بنائها نفسه، بين الموضوع والمحمول. وعلى هذا الأساس يظل التركيب الحملي **predicative synthesis** دون تفسير تمامًا.

ويستنتج توجندات من هذا أنه من الضروري الابتعاد عن تصور التركيب بوصفه البناء الأساس للجملة الحملية، ما دام استقلال العناصر المُركَّبة أمرًا مفروضًا على نحو مسبَّق. وهذا التصور ليس ملائمًا لفهمنا السوي واستخدامنا للجُمل. وعلى هذا ينبغي على المرء أن يبدأ -كما فعل فريجه- من الجملة بوصفها وحدة أصلية. وعندئذ يمكن تصور العلاقة بين الموضوع والمحمول بناء على الخطوط التي اقترحها ستراوسون **Strawson** ومحللو اللغة الأحداث، على أنها مزيج من عنصر للإشارة «يرمز» إلى الموضوع، و«تعبير مناسب» **ascriptive expression** يحتوي على ما يوصف به الموضوع المشار إليه. وهكذا يحل محل فكرة «الموضوع القاصد» علم المعاني

الخاص بفهم قضية. ويوضِّح توجندات هذه النقطة قائلًا: «إن نظرية الحمل التي اقترحتها تنتمي إلى التحليل اللغوي بمعنى الحمل (الطبيعي) **pregnant sense** من حيث إنها لا تقوم بتحليل التعبيرات اللغوية فحسب، بل تترتب عليها أيضًا هذه النتيجة وهي أن تعاملاتنا مع العلامات اللغوية ليست مجرد وسائل للتعبير، ولكن تبيَّن أيضًا أنها عنصر الفهم نفسه»[٢٨].

وقد طَوَّر توجندات هذا البرنامج منذ ذلك الحين بأستاذية عظيمة وإحاطة في كتابه: **Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie** [٢٩]. ويتصرف توجندات في هذا الكتاب صراحةً على أنه داعية فلسفة التحليل اللغوي عمومًا، وهي فلسفة يعرضها متوسلًا بالمشكلات التقليدية للفلسفة حتى يجعلها مفهومة بمزيد من اليسر، وحتى يبرهن على فعاليتها في مواجهة التراث. والكتاب يلعب دورًا مهمًّا؛ إذ يقيم جسرًا –وربما كان ذلك لأول مرة– بين حالة المشكلات كما تسلمناها من التراث، وهو الشاغل الأكبر للفلسفة القارية، وبين مناهج التحليل اللغوي التي تطورت في المدرسة الأنجلو –سكسونية على نحو لم تعد تعوقها فيه الأشكال التقليدية لوضع الأسئلة. ولسنا في حاجة إلى الاهتمام هنا بعرض شامل للمناقشة التحليلية ابتداءً من فتجنشتين حتى ديفيدسون **Davidsn** ودوميت **Dummett**، وجرايس **Grice** وسيرل **Searle**. ويقطع توجندات شوطًا نحو إقامة حلقات الوصل الاستراتيجية مع كل من هوسرل وفريجه كما لاحظنا ذلك آنفًا. وكانت النتيجة صياغة جديدة قائمة على الاستدلال المفصَّل –لمشكلة الحقيقة التي يُعْني بها كتابه في الشطر الأعظم منه.

وأريد أن ألمس هنا جانبًا واحدًا. فالسؤال الرئيس في علم المعاني –وفقًا لتوجندات– هو: ما معنى أن نفهم جملة؟[٣٠] فإذا كان لا بد من أن نرفض التحليل التقليدي لبناء القضايا الحملية بوصفه توليفًا لعناصر المعنى، لأن الجملة تُعَامل بوصفها أصلية لعلم المعاني، ولأنها ترتبط بمشكلة الحقيقة، فإنه من الجلي أن كل شيء يتوقف على تفسير ملائم لدور المحمول. والمحمول لا ينوب عن شيء، كما هو شأن موضوع الجملة،

ولكنه يميِّزه على نحو ما. والنتيجة أن هناك توزيعًا غير متساوٍ للأدوار في الجملة الحملية بين الدور المشير والدور المميِّز، وبالتالي فإن التمييز الذي يقوم به المحمول يفترض مسبقًا تحديد هوية الموضوع الذي علينا أن نميِّزه. وهنا نتبين أن الحقيقة هي الوصف الصحيح للموضوع في القضية.

وتعريف توجندات للحقيقة هو كالآتي: «القضية القائلة إن أ هي ف لا تكون صادقة إلا إذا كان المحمول ف ينطبق على الموضوع الذي يرمز إليه المصطلح المفرد أ[٣١]». هذه النتيجة لا تثير الدهشة بوجه خاص، إذا تذكر المرء التفسير الأقدم للحقيقة عند أفلاطون أو أرسطو اللذين أوضحا حقيقة القضايا في حدود «وجود» (**hyperchein**) ما نقرره[٣٢]. ولا يخفي توجندات عمومًا هذه الاستعارة منهما. ومهما يكن من أمر، فإن مشكلة عما نعنيه بكلمة «ينطبق» تنشأ لدينا. ويرجع توجندات في توضيحها أساسًا على الاستخدام الصحيح للمحمول، بحيث يصبح فهم المحمول ومشكلة الحقيقة شيئين لا سبيل إلى التمييز بينهما تقريبًا. إذ تشير قواعد التحقق من صدق جملة ما إلى قواعد تطبيق المحمولات. ولكن هل الحقيقة شيء آخر غير الاستخدام الصحيح للألفاظ؟ وهل يمكن تضييق المجال الواسع للزيف والوهم والتضليل والخطأ حتى يصبح سلسلة من انتهاكات قواعد اللغة؟

المشكلة هنا. هي أن الجمل الكاذبة لا تنبئنا بأنها زائفة لأن الاستعمال الخاطئ للكلمات لا يُظْهر نفسه. فهذه الجمل تبدو صحيحة تمامًا لأول وهلة، ومن ثمّ، فإنها في حاجة إلى مجهود خاص لاكتشاف ما هو خاطئ تحت السطح. كيف يمكن أن يمضي هذا المجهود النقدي في عمله؟ إن المناقشات المعقدة الدقيقة التي يكرسها توجندات لهذه الصعوبة تبين أنه كان واعيًا لطبيعة تعريفه القاصرة، وإن لم يكن قادرًا على التخلي عنه تمامًا.

موضوعان تقليديان

يدور تعريف توجندات للحقيقة حول مشكلة «صدق» المحمول فيما يقوله عن الموضوع. بيد أن هناك افتراضًا مسبقًّا هو تحديد هوية الموضوع بوصفه موضوعًا. هذا العمل يسبق توكيد حقيقة القضايا بمعنىٍ تطبيق المحمولات. وفي المصطلح الكانطي تشير عبارة «الموضوع بوجه عام» إلى عودة القضية القديمة في علم الوجود المعروفة باسم «الوجود بوجه عام» أو «الوجود بما هو وجود». ويرتبط علم المعاني ارتباطًا وثيقًا على نحو ما بعلم الوجود، وتوجندات يرسم في وعي تام خطوط التوازي بينهما. أما دعوى هيدجر القديمة بأن الوجود في حقيقته يكشف عن نفسه بوصفه لغة –هذه الدعوى فما برحت معروفة في مُجْملها الباهت. ولكن، بدلًا من اتباع الخط الجمالي الذي سلكته مقالة هيدجر عن «ماهية العمل الفني»، وهو الخط الذي واصله إلى حد كبير فن التأويل عن جادامر[٣٣]، يختار توجندات الاتجاه المنطقي، باحثًا في علم المعاني الصوري عن إجابة متميزة دقيقة على السؤال الأنطولوجي عن الوجود[٣٤]. وما كان الإغريق يسمونه الوجود من حيث هو وجود، وتسميه الفلسفة الحديثة الموضوع بما هو موضوع، يظهر الآن بوصفه السؤال عما يعنيه فهم جملة تشير إلى موضوع بحيث نصفه بواسطة المحمول.

والمحاولة التي تُبْذل للتوفيق التام بين التحليل اللغوي والقضايا الكبرى في الفلسفة التقليدية أمر محبب إلى قلب توجندات لسببين. فمن ناحية يترتب على هذا التوفيق استبعاد الافتقار إلى التأمل التاريخي الذي يتسم به –في الواقع– التحليل اللغوي؛ ومن ناحية أخرى تكتسب الفلسفة التي تسعى إلى فهم واضح منطقيًّا للغة –شهرة واسعة إذا قيست بالتصورات التقليدية التي يطيب لها ألا ترى فيها إلا مجرد طريقة فنية (تكنيك). قد يكون من الممكن –بالتأكيد– أن تحقق به درجة ملحوظة من الدقة، ولكنه مهدد باستمرار بالغثاثة الفلسفية.

أما مَثَل الأنطولوجيا فيمكن توضيحه -كما يبيّن توجندات- توضيحًا جيدًا بوجه خاص في حالة أرسطو، ذلك لأن مشروعه الذي أقيم عليه تراث بأكمله -من أجل وضع «علم» للوجود يستند إلى تحليل لاستعمال اللغة. وبهذه المناسبة كان من المعروف في أكسفورد ردحًا طويلًا من الزمن أن ميتافيزيقا أرسطو مؤسسة على الحجة التالية: ما دامت العلوم الخاصة جميعًا تحصر نفسها في جوانب جزئية من الواقع، فإن الحاجة تدعو إلى علم جديد يمضي إلى ما وراء التحديدات الخاصة جميعًا معتنيًا بالوجود عامة، أو بالوجود من حيث هو وجود والوصول إلى مجال الموضوعات هذا الذي يسبق مناهج البحث العلمية كافة، لا يمكن أن يتم إلا بالانسحاب إلى شكل كليٍّ أولي لعلاقتنا بالعالم. واللغة بأشكالها المتعددة وطرائق استخدامها هي التي تصنع هذه الصلة الأصلية بالعالم(٣٥). ولهذا كان من المهم بالنسبة للتناول الصحيح لموضوع الأنطولوجيا أن نقدِّر تعدد الاستعمالات الحية للغة السابقة عن كل علم وفلسفة، وأن ندرسها دون اختزال هذا التنوع. وما نعبر عنه بعبارة «يقال في مواضع متفرقة **pollaehoslegetai** هو الأساس الذي يمكن أن نقيم عليه مسألة الوجود بوجه عام. فنحن نتحدث عن الوجود فعلًا، حتى لو لم نجعله موضوعنا الصريح. فنحن نقول عن شيء ما إنه موجود، أو أنه يتصف بهذا التحديد أو ذاك، أو أن شيئًا يظهر إلى الوجود أو يمضي منه: أو أنه في علاقة مع شيء سواه، أو أنه خاضع لمؤثرات معينة، أو ينتج شيئًا أو يعاني من نقص ما -وأخيرًا، فإننا ننكر شيئًا، أو نثبت حقيقة واقعة نتنازع عليها. وفي كل هذه الصور غير الشكلية من القول توجد إشارة إلى الوجود على الأنطولوجيا أولًا بوصفها متجانسة على حين تصل استعمالات اللغة متباينة تابعة لها بلا نزاع.

وحتى هذه النقطة، كانت إعادة الصياغة التي أقدم عليها توجندات للأنطولوجيا القديمة واضحة. ولكنها تكشف عن موطن ضعف، عندما ترسم -قبل أي تدخل للمنطق- نموذج الأشكال المتعددة للقول الحي، على أساس الشكل الأوحد للقضية الحملية التي تتخذ شكل «**Fa**» ويفقد التقديم الأرسطي للأنطولوجيا بوصفها علمًا

جديدًا البرهان الذي أقيم عليه إذا كانت كل الجُمَل تُفَسَّر بالطريقة نفسها في حدود صورتها لأن المنطقي قد عاملها فعلًا بطريقة مُوَحَّدة، على عكس ما يتسم به القول من تنوع في تعدد الأشكال بحيث لا يسمح بالافتقار على علاقة واحدة بينها. والنغمة الأنطولوجية الكامنة في اللغة بما هي كذلك ليست في حاجة إلى مزيد من الكشف. فقد أخذ عالِم السيمانطيقا بزمان الموقف فعلًا، وقام بتعريف نغمة الأنطولوجيا من تفسيره لبناء الجملة. ويتبع توجندات بتحوله إلى هذا الاتجاه معارضًا بذلك نقطة بدايته في هيدجر وأرسطو اللذين أرادا أن يكشفا أولًا عن مشكلة الوجود في اللغة إسقاطًا لعلماء السيمانطيقا المحترفين. وهذا الخط الفكري يتقدم من تصور سابق مخطط للغة بوصفها نسقًا إشاريًّا من العلامات، وبهذا يسمح مقتفيًا آثار كواين **Quine** على سبيل المثال -بأن يترتب «الالتزام الأنطولوجي» على هذا كخطوة ثانية.

ولا يحصر توجندات نفسه في مثل الأنطولوجيا وحده لكي يفتتح مناقشة بين شكل التحليل اللغوي الذي يحبذه، وبين المواقف التقليدية في الفلسفة. فهناك مثل آخر كرَّس له أخيرًا اهتمامًا مُكثَّفًا[٣٦]، وأعني به نظرية الوعي بالذات **self –consciousness**. وقد كانت هذه النظرية هي الدافع الهادئ في تطور الفكر الحديث الذي بلغ ذروته في المستويات النظرية العليا للمثالية الألمانية. وهذا شيء معروف جيدًا: ومن المألوف أيضًا تلك الشكوك المتواترة التي لا يكف الحس المشترك عن إبدائها إزاء انفلات الجنون الفلسفي من عقاله الذي حدث بعد ذلك. ومن الغريب أن الوباء الألماني للتفكير النظري عبر القناة في القرن التاسع عشر حتى تمكنت القوى الصحيحة التي تتمتع بها التجريبية الإنجليزية من التحالف لمقاومته. وبفضل رسل ومور **Moore** أصبح العنصر التجريبي جزءًا من تراث الفلسفة التحليلية الذي استمد طاقته من نقد النزعة الهيجلية الجديدة عن كل من برادلي **Bradley** وماكتجارت **Mctaggart** مثل هذه الاعتبارات هي التي ألهمتني إسهام توجندات[٣٧] وتتبدى فطنة عظيمة في توفير الحجج المؤيدة لهواجس الحس المشترك السليمة عن الاتهامات التي يوجهها الفلاسفة إلى الموقف

السوي. ويمكن أن نقول آمنين الآن إن الحس المشترك يمكن أن يكون معاديًا حتى بدون هذا التأييد الفلسفي. بحيث إن إمداده بهذا التأييد الجدلي لا يجعله موقفًا فلسفيًّا.

إن العناد المتصلب الذي يتجاهل به توجندات التصورات المحورية للمثالية الألمانية التي يكرس لها من ذلك كتابًا بأكمله –شيء ملحوظ. إذ يجب أن يكون هناك اعتراف أخير، نوع من «الرقصة الأخيرة»، وخاصة مع هيجل. وأنا لا أنازع بحال من الأحوال قيمة تفسيرات توجندات الممتازة لمشكلة اللغة الخاصة عن فتجنشتين، أو وصف هيدجر الوجودي للعلاقة الأولية بين الذات –بالذات **self –to- self relation** في الآنية الإنسانية، وغير ذلك من الاستبصارات المماثلة التي نجدها عن ميد **Mead** في نزعته السلوكية الاجتماعية المستنيرة. فليس من شك أن هذه البدائل للمفهوم المثالي للأنا تقترح نفسها لأسباب شتى. ولكنها تترسم –كما نرى في حالة هيدجر– الخطوط التي وصفها نقد كيركجور المبكر للمثالية. وهذا يبين تواصلًا يختفي وراء حجة توجندات يجعلها أقل أصالة، وهذا التواصل إذا ظهر للعَلَن على نحو عارض –فلا بد أن يترك أي إنسان على ألفة بهذه المسائل. في خضم من الشكوك.

أنت ترى من وجهة نظر تحليلية، أن العقلية في التصور الهيجلي لا تكمن بحال من الأحوال في دعوى المتناقضات الواقعية وفي «الجدل» الذي ينتج عنها، بقدر ما يكمن في الطريقة التي يتم بها تطبيق مفاهيم الهوية والسلب وما شاكل ذلك تطبيقًا وصفيًّا في المقام الأول. والأمر الذي يبعث على حيرة المحلل اللغوي هو ذلك الإهمال الذي توحي به النماذج البدائية التي طبقت بها المقولات المنطقية تطبيقًا وصفيًّا –وما زالت تطبق– في المثالية الألمانية على أيدي أولئك الذين يتفلسفون وفقًا لهذا التقليد الألماني على وجه التخصيص. وهذا يعني على نحو ما انتكاسًا إلى المرحلة السابقة على أفلاطون وأرسطو. إلى مستوى التطور المنطقي الذي حققته المدرسة الإيلية والسوفسطائيون الذين ساروا على هديها؛ ففي ذلك العصر عندما بدأ الناس يتأملون هذه المفاهيم عن الوجود والتغير، والهوية، والحَمْل (بالمعنى المنطقي)، أدى الافتقار إلى التأمل اللغوي،

وإلى تفسير التحديدات التي هي في واقع الأمر لغوية في حدود الموضوعات، وإهمال ازدواجات الدلالة أدى هذا كله إلى مفارقات. وهذه المفارقات نفسها التي عمَّقت الآن بكل تأكيد وتدعمت على ما يبدو باتجاه الاهتمام صوب مشكلات الذاتية، تتكرر في المثالية الألمانية، غير أنها الآن مقبولة، وتتخذ شكلًا موضوعيًّا ومنهجيًّا. والحماسة لفكرة المذهب الفلسفي –وهو مذهب يتميز أساسًا بفكرة اشتقاق المقولات المنطقية والأنطولوجية جميعًا من مبدأ واحد– كان مآلها أن تمنح سذاجة التناول الوصفي مزيدًا من التدعيم... وكان هيجل يضع تفسيره «النظري» (العقلاني) للمفاهيم في مضاد «الفهم» و«الشعور الطبيعي»، ولكنه كان يرى بحق أنه في تفسيره النظري، يتحول طابع التناقض الموجود ضمنيًّا فعلًا («في ذاته») في مفاهيم الشعور الطبيعي، كما يفسرها –يتحول فيصير صريحًا («موضوعًا»)[٣٨].

ومن الخطأ –منذ البداية– أن نتهم هيجل بالسذاجة المنطقية في معرض مقارنته بأفلاطون وأرسطو. ذلك أن «علم المنطق» عند هيجل كما يُعْرض علينا في صلته الواضحة من حيث التعبير عنها –بمؤسر المنطق عند القدماء[٣٩] يتمتع برهافة مفرطة[٤٠]. كما لا يمكن أن يثار أي تساؤل عن نقص في الوعي المنهجي بالطابع اللغوي للمفاهيم المنطقية بوجه عام[٤١]. ومع ذلك فإن نظرية هيجل عن «القضية النظرية»[٤٢] التي تعرضت لكثير من النقاش، سواء اتفق معها المرء أو خالفها –تبدو غير معقولة تمامًا إذا لم يرجع المرء إلى الرابطة التي لا تنفصم بين البناء المنطقي والشكل اللغوي. بل قد يختزل المرء مضمون الفلسفة النظرية المحتقرة كله في صيغة واحدة وهي أن الفكر الفلسفي يصل إلى الوعي بروابطه مع الأشكال المعطاة مسبقًا لحديثنا المعتاد والمفهوم للجميع في الجمل الحملية، كما أنه يتصالح معها. وليس النظر الفلسفي نزعة آلية للفكر الخالص منفصلًا عن اللغة، وقد منح استقلالًا ذاتيًّا في موقف ساذج. إذ ينشأ أولًا على خلفية علاقة أُحْسن تأملها بأشكال الفهم والقول التي توجد تحت تصرفنا والتي نمارسها باستمرار قبل أن نشرع في التفلسف.

والنقد الذي يردده توجندات من أن المسألة كانت محاولة لم تخرج إلى التصريح التام أبدًا -لتغيير الاستعمال العادي للكلمات في شيء من الإهمال- هذه المحاولة ليست على هذا سليمة، أو أصيلة بوجه خاص. والواقع أنها مجرد تواتر لذلك الاحتجاج الذي يبديه الوعي الطبيعي ضد الفلسفة، والذي ارتفع منذ عصر هيجل -وكان هيجل نفسه قد تنبأ به- بل كان هو الذي تلقاه حقًّا. وقد زوّدت النسخة المشتقة من التحليل اللغوي هذا الاحتجاج بأسلحة حديثة، ولكنها لم تغيّر شيئًا من صميم الاعتراض. وهذا الاحتجاج يرتفع دائمًا في الأزمنة التي يبدو فيها أن الفلاسفة يتحدثون على نحو يختلف عن الناس في الحياة اليومية. وينبغي على كل حال أن يكون الفيلسوف هو آخر من يدهش لهذا. بل ينبغي عليه أن يعرف من تاريخ الفلسفة أنه بوصفه فيلسوفًا- يكون عاجزًا من حيث المبدأ عن إلغاء هذا الاختلاف.

وعليه قبل كل شيء ألا ينغمس في الوهم الذي مؤداه أن مداولات التحليل اللغوي من طراز العلاج الذي أقدم عليه فتجنشتين، بكل ما فيها من حرص مرضيٍّ على التفاصيل. وبكل مجاهداتها مع المفارقة، تلك المداولات التي قصد بها وضع تشخيص دقيق للانحرافات عن الاستعمال العادي للألفاظ وعلاج هذه الانحرافات -هذه المداولات هي نفسها مَثلٌ على الاستعمال العادي للغة. والتحليل اللغوي الذي يحجم عامدًا عن استخدام المصطلحات المتقعرة لن يصبح لهذا السبب لغةً للحياة اليومية. فهو لا يتحدث لغة الحياة اليومية لأنه يتحدث عنها. والوعي الطبيعي يدرك تمام الإدراك اختلاف اللغة الخاصة للفلسفة حتى ولو كانت في أشكال أقل حدة في تضادها مع الحس المشترك من جدل هيجل على سبيل المثال. ذلك أنها تسمح لنفسها بأن تنخدع بالأشكال المألوفة التي يتخذها التعبير في اصطناع شديد عما ينبغي أن تبدو عليه اللغة الطبيعية الحقيقية. وعلى الرغم من كل شيء يظل التحليل اللغوي في نظر الوعي الطبيعي على مستوى اللغة اليومية- يظل فلسفة. فالتحليل اللغوي لا يرجع أبدًا رجوعًا حقيقيًّا إلى منطقة الحديث العادي السابق على الفلسفة. وإن أراد ذلك بشدة. ولست أرى كيف يمكن أن

يُفْترض أن إلغاء الفلسفة لذاتها فعل فلسفي عظيم، أعني أن يهتم المرء بأنه ينبغي علينا ألا نتحدث في المستقبل إلا على النحو الذي تحدث به كل الناس دائمًا والذي سوف يستمرون في الحديث به سواء كانت هناك فلسفة أو لم تكن. وأيًّا كان الأمر، فإن مشكلة الوعي بالذات لن تتلاشى في الهواء بهذه الطريقة.

كلمة عن نظرية العلم

ليست فلسفة العلم بمعناها الصحيح إلا نتاجًا للقرن التاسع عشر. وحتى قبل ذلك بالطبع، كان لدى الفلسفة أشياء تقولها عن العلوم التي وجدت مبررًا لوجودها يتجاوز مبررها الخاص. فقد تناول أرسطو وبيكون وديكارت –على سبيل المثال– تصور العلم وإجراءاته داخل الإطار الصريح للمنطق الفلسفي وعلم المناهج. وكان الأمر يحتاج –على كل حال– إلى تقدم جريء في العلوم التجريبية الخاصة في القرن التاسع عشر، مع تدهور مُواكب في صحة المذاهب الموسوعية القائمة على منابع العقل الخالص لا تزال الفلسفة التي احتلت تلك المكانة الرفيعة من قبل –إلى القيام بدور أكثر تواضعًا. وبالنظر إلى واقع العلم الذي لا يعتريه الشك تحولت الفلسفة تحولًا تامًّا إلى منطق للفلسفة العلمية والبحث. فلم يعد مجرد جزء من الفلسفة، بل أصبح اهتمام الفلسفة جميعًا. وبقدر ما تسعى الفلسفة إلى فرصة للبقاء في مناخ العقلانية العلمية الذي لا تردد فيه، كان لا بد لها من التنازل عن جميع ادعاءاتها التي تمضي إلى ما وراء ذلك. وكان الحُكْم الوحيد الذي تصوره وضعية جماعة فيينا على كل ما يتجاوز منطق الجمل العلمية هو أنه «ميتافيزيقا»، يُنْظر إليها على أنها ضرب من «شِعْر الفكر» الذي ينبغي ألا يؤخذ مأخذ الجد.

بيد أنه من المعروف منذ أمد بعيد أن العقيدة الوضعية حافلة بالتصدعات. والتطورات المهمة فلسفيًّا جعلت تأخذ مكانها دون شك عند النقطة التي تداعت فيها الاتباعية،

وأصبح استئناف الفلسفة أمرًا ممكنًا بعد اتصالها المثمر بالعلوم التاريخية للإنسان والمجتمع، وإن يكن قد قطع على نحو متطرف بواسطة النزعة الفيزيائية **physicalism** الصارمة التي نادت بها مدرسة فيينا. وقد كانت هناك في الخمسينيات والستينيات حركة وطيدة العزم على الابتعاد عن المواقف الكلاسيكية، بحيث جعلت من المسموح به تصور توليفات كان يمكن أن تثير الرعب في نفوس الوضعيين. ولم تلعب الفلسفة الألمانية، فيما عدا بعض الاستثناءات، إلا دورًا غير مباشر في هذه الحركة، بغض النظر عن استجابتها لحالة المناقشة الدائرة في بريطانيا وأمريكا. فالجيل المؤسس للنظرية الكلاسيكية في العلم مثل كارناب **Carnap** وريشنباخ **Reichenbach** وهمبل **Hempel** إما أن يكون قد غادر أوروبا فعلًا في وقت مبكر، أو أن يكون قد أرغم على الهجرة. وفي الهجرة نشأت بعدئذ بالتعاون مع التقاليد الوطنية مثل البرجماتية –المدرسة السائدة التي قامت حتى وقت قريب بتعريف ماهية نظرية العلم.

كان الموقف السياسي في ألمانيا قد قطع الاتصال بين الفلسفة المحلية والتطورات العالمية ما يقرب من عقد كامل. ثم جاءت بعد الحرب الفلسفة الظاهرية وفكر هيدجر المعادي للعلم على نحو صارخ، فشَكَّل هذا كله حينًا من الزمن حائلًا عن الفهم. ومنذ ذلك الحين عادت نظرية العلم بنفس الطريقة التي عادت بها الفلسفة التحليلية للغة، فكانت سببًا في تشجيع الجهود الجريئة للاستيعاب والاندماج المنتج. ولا يتجافى مع الإنصاف حقًّا أن نقول إنه بمعزل عن الجماعة التي تحلقت حول ب. لورنتسن **P. Lorenzen**، لم تظهر إسهامات أصيلة للمسائل الأساسية المعتمدة في نظرية العلم من جانب الفلاسفة الألمان في الفترة التي أعقبت الحرب –إلا نادرًا. وعوضًا عن هذا، كانت هناك طائفة من المحاولات المنبهة والعبقرية أحيانًا في سبيل المتوسط **mediation**. وما من أحد يقتنع بأن مستقبل نظرية العلم، إن كان للعلم نظرية على الإطلاق. يكمن في هذا الاتجاه، لن يشكو من هذا التوسط بوصفه عيبًا. إذ ينبغي على كل حال أن يمثّل النموذج الكلاسيكي لـ«فلسفة العلم» ابتداء من شليك **Schlick** وحتى كواين **Quine**

فصلًا مكتملًا في تاريخ الفلسفة. هذا التشخيص لا ينفي بحال من الأحوال إمكانية إجراء مزيد من البحث المجدي على هذا المنوال، ولكن، قد يشك المرء فيما إذا كان من الممكن اكتساب أرض جديدة ذات دلالة باتباع تلك المسالك المطروقة تمامًا.

وكعلامة على الاستجابة المشار إليها آنفًا، والجهود المرتبطة بها لتحقيق نوع من التوليف، تطورت ثلاثة مراكز للاهتمام معترف بها في الفلسفة الألمانية في العقود الأخيرة. وأحد هذه المراكز خاضع لتأثير كارناب والاتباعية (شتجموللر **Stegmüller**)، والثاني لتأثير بوبر وأتباعه (العقلانية النقدية). أما المركز الثالث فقد تطور بوصفه حركة ألمانية صرف من البدايات المبكرة لـ هـ. دينجلر **H. Dingler**، (لورنتس ومدرسة إيرلانجن **Erlangen**). وبين هذه المعسكرات جميعًا تقوم خطوط متقلبة من الارتباط والاختلاف. بيد أن الجدال الذي دار حول مواقع فن التأويل والجدل (الديالكتيك) قد حشد قدرًا كبيرًا من الطاقة الفكرية. والأمور في حالة كاملة من التدفق بحيث أن التخطيط الذي نقدمه هنا يمثل تبسيطًا مسرفًا.

ويمكن أن نرى الصورة كأوضح ما تكون في رأيي، إذا تتبع المرء التحدي الذي يمثله بوبر وخلفاؤه (مثل كوم **Kuhm** وفييرابند **Feyerabend**). فالاستجابات الفلسفية لهذا التحدي هي أجدر ما تكون باهتمامنا. فبالقياس إليها يصبح كتاب شتجموللر الأكبر **mognum opus** الذي يعد نتاج جهوده المتوحدة والذي يسعى فيه إلى وضع تجميع مستقل وتحليل متبصر لـ «مشكلات ونتائج فلسفة العلم والفلسفة التحليلية» في عدة مجلدات[٤٣] –يصبح هذا الكتاب أقل أهمية رغم ما تستحقه مزاياه من تقدير.

ومهما يكن من أمر، فإن صوت شتجموللر الذي يدافع عن وجهة النظر الاتباعية –مهم بالنسبة للمناطق النائية من نظرية العلم، أما من حيث هو صدى للنظرية المُعْترف بها في معاقل نظرية العلم في العالم الأنجلو –سكسوني فإنه يبدو بالضرورة مُسْتعملًا **Second –hand** نوعًا ما. ومن ثم، فإنه قد يكون الحذف النسبي لوجهة النظر هذه مسموحًا به تحقيقًا لأغراضنا.

وفيما يلي، آثرت التركيز في أقسام ثلاثة رئيسة مُمَثِّلة على:

١ – العقلانية النقدية، المستوحاة من بوبر.

٢ – الإثارة والتكيف لفلسفة كون شبه –التأويلية، وفلسفة فيبرابند شبه– الجدلية.

٣– مدرسة إيرلانجن المسماة بالبنائية.

ولما كان القسمان الأول والثاني على الأقل لا يمكن كتابتهما مع إغفال بوبر؛ فإن عرضًا موجزًا لمنهجه الذي ألهم كثيرًا من التطورات، لن يكون خارج الموضوع.

موقف بوبر

كان بوبر أول من وجَّه ضربة موفّقة ضد الوضعية وكان وثيق الصلة بحلقة فيينا التي كانت بدعة العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن، وإن كان يميل إلى مغازلة وجوده على أطراف المؤسسة. ويمكن أن نرى كتاب بوبر «منطق البحث» **logik der forschung** الذي صدر في ١٩٣٥ على أنه كان في المقام الأول استمرارًا ذكيًّا لمناقشة الأسس التجريبية للنظريات العلمية[٤٤]، وإن يكن مواليًا أساسًا لتراث جماعة فيينا. وربما لم تتضح قوة التحرير المتفجرة التي تضمنها هذا الكتاب لبوبر نفسه إلا على درجات. وقد تأخر التأثير الواسع لهذا الكتاب بسبب الهجرة، ولم يصبح ملموسًا إلا في وقت متأخر نسبيًّا، وبدأ بعد الحرب العالمية الثانية من المكان الذي يعمل فيه بوبر وهو مدرسة لندن للاقتصاد، وكنتيجة لكتابات مثل: «المجتمع المفتوح وأعداؤه» و«إملاق النزعة التاريخية المسرفة» اللذين استخلصا نتائج سياسية من الأفكار الأساسية في «منطق البحث». ونتيجة للانطباع الذي تركته هذه الكتب، ظهرت الترجمة الإنجليزية لرائعته الكبرى في نظرية العلم التي كتبها في الثلاثينيات لأول مرة في ١٩٥٩ تحت عنوان: «منطق الكشف العلمي»[٤٥]. ويبدأ تأثير بوبر واضحًا في ألمانيا منذ ذلك

التاريخ[٤٦]. وكان على هذا الفيلسوف المتحدث أصلًا بالألمانية أن مر من خلال العالم الأنجلوسكسوني قبل أن يجد في ألمانيا فهمًا واسعًا في الستينيات حتى خارج دوائر الفلسفة الأكاديمية. وهكذا، لا يخلو من الدلالة أن الديمقراطية الاشتراكية الألمانية -على سبيل المثال- عندما أرادت أن تتنكّر لمؤسسها كارل ماركس؛ اختارت أن تستبدل به كارل بوبر بوصفه إشبينها الإيدلوجي المقدس[٤٧]. ووجد الكثيرون أنه من الممكن أن يتوحدوا مع فلسفته التي تعد مزيجًا من التنوير الكانطي وهندسته الاجتماعية الإصلاحية.

وقد انبثقت بداية بوبر الجديدة في «منطق البحث» من صعوبة باطنة كامنة في النزعة الوضعية. فقد رأى أصحاب نظريات العلم في فيينا أن وحدة العلوم الحقيقية جميعًا ينبغي أن تقوم على النموذج الفيزيائي: فجمعوا في نسق واحد شامل جميع القضايا التي تحتوي على مضمون تجريبي تقدمه العلوم، وقاموا بتنظيمها مستعينين بفلسفة المنطق. وفي هذا النسق من القضايا كان العلماء مسؤولين -إذن- عن «المادة»، على حين كان الفلاسفة -من ناحية أخرى- مسؤولين عن «الشكل»، وهذا النسق من القضايا الذي أخذ بناؤه يرتفع شيئًا فشيئًا وفقًا للقواعد البنائية الصورية -يمتد من أعلى القضايا وأكثرها عمومية- أي القضايا الكلية للقانون الطبيعي أو توحيدها في نظرية علمية -لتصل إلى أبسط القضايا التي لا تقبل التحليل من بعد، والتي تؤلف أساس البناء بأكمله. فإذا نظرنا إليها من وجهة النظر التحليلية، فإنها تُسَمَّى القضايا الذرية، أما من وجهة النظر التحليلية فهي جُمَل الملاحظة أو البروتوكولات أو القضايا الأساسية. والأساس يمنح النسق بأكمله مضمونَه التجريبي، وهنا تأخذ التجربة الغفل في الأصل صورتها على هيئة قضية.

ومهما يكن من أمر، فإن الطريقة التي ينبغي أن يُفْهم بها تكييف التجربة مع نسق القضايا فهمًا صحيحًا ظلت موضع جدل شديد. فمن ناحية نجد أن قضايا الأساس المتنازع عليها هي أيضًا قضايا كسائر أجزاء النسق الأخرى المبنية عليها، ولكننا نجد

من ناحية أخرى، أن الأساس ينبغي أن يكون على اتصال مباشر بالواقع، بحيث لا يكون بناؤه بواسطة المنطق. ولا مجال هنا لإعادة تشييد نظرية الأساس التجريبي بكل ما يقتضيه هذا من اقتراحات ومراجعات وتعديلات(٤٨). والحقيقة أن مشكلة الأساس، أيًّا كان تأبيهًا على أشكال الخطط التي تتخذ هيئة الذات –موضوع، واتجاهها التام إلى التحليل المنطقي لنسق القضايا– أيًّا كان هذا أو ذاك، فإنها وريثة المشكلة التقليدية في نظرية المعرفة، ألا وهي: كيف نصل إلى معرفة أي شيء عن الواقع؟

كان نوعًا إذن من أنواع التحرر عندما قام بوبر بتحويل الانتباه الفلسفي من منطق القضايا إلى منطق البحث. فقد عمد إلى تذكير الفلاسفة بأنه ما من علم يتقدم على نحو يتمشى تمامًا مع المثل الأعلى الوضعي. ذلك أن واقعة العلم التي يدور حولها كلام كثير أُبْدلت سرًّا مرة أخرى ببناء واهٍ للعقل الفلسفي الذي لم يكن أقل دجماطيقية من الميتافيزيقا الملعونة القديمة، ولكنه كان بالتأكيد أقل منها من حيث رهافة الفكر. ولو أن المرء نظر إلى عملية البحث بوصفها العلامة الحقيقية على العقلانية العلمية، فلم ير عندئذ نسقًا جيد الترتيب للقضايا، بل الأحرى أن يرى تحاورًا بين «التخمينات والتفنيدات» في الإطار الذاتي المشترك الذي يضم المشاركين في البحث. فالنظريات والفروض تُقْتَرَح، ثم تخضع للاختبار النقدي، وهي تُقبل أو تُرْفض في ضوء البنية التجريبية والملاحظة اللتين تظلان بدورهما مفتوحتين لمزيد من الاختبار النقدي. والمحكمة النهائية للاستئناف ليس نوعًا من «البناء المنطقي للعالم» يعكسه العلم الموحد على نحو مُحْكم، كما أراده كارناب أن يكون، كما أنه ليس مجموعة من البروتوكولات أو القضايا الأساسية المشبَّعة بالتجربة على شاكلة ما دار في ذهن كل من نويرات **Neurath** وشليك **Schlick**(٤٩). فمحكمة الاستئناف العليا هي معيار «النقد» الذي يذعن له الباحثون كافة. هذه العقلانية النقدية التي حركت عملية البحث في البداية بوصفها تفاعلًا بين الذوات العاكفة على المعرفة، لا يمكن أن تشتق من أي شيء آخر سواها. بل إنها

لا تتطابق مع قواعد المنطق الصوري، وهي ترجع في نهاية التحليل إلى قرار حر. فالعقلانية النقدية تنبع في الأصل من قرار.

وإذا لم تكن المظاهر مضللة تمامًا، فإن الخطوط الإجمالية الباهتة للموقف الكانطي يمكن أن نلمسها في هذا، أو على كل حال في نسخة ج. ف. فريز **J. F. Fries** الإنثروبولوجية. كان فريز يعتقد[٥٠] أن تحيزات كانط المتعالية ينبغي أن تُسْتَبْعد، على حين أنه كان يرى في الأنشطة القبلية للذاتية وقائع لعلم النفس التجريبي. والتفسير الواقعي لكانت ما هو إلا وقاية ضد الأخطاء اللاحقة للمبالغات المثالية التي ارتكبتها الفلسفة المتعالية النقدية بوجه خاص. وكان بوبر على ألفة بتناول فريز من خلال ليونارد نلسون **Leonard Nelson** ويوليوس كرافت **Gulius Kraft**[٥١].

«والنقد» يعني عند كانط التحديد المنهجي لعقلنا بالنسبة لعالم التجربة. فنحن نسقط تلقائيًّا أشكالًا نظرية لتنظيم الواقع الذي نسمح بتحديده، أي نحده بالمعطيات التجريبية. والنقد الفلسفي يحصر العقل في حدود الواقع المُعطى بدلًا من أن يتركه حرًّا في إسقاطاته الخاصة. وليس ثمة شيء خارج العقل نفسه يدفعنا على الإطلاق لاتخاذ هذا الموقف بالتحديد الذاتي النقدي للعقل. وتدين العقلانية النقدية التي تتلمس طريقها بين اندفاع الميتافيزيقا والنزعة الحسية المبتذلة -وتدين بوجودها لقرار يتخذه العقل. ولا أريد أن أغالي في تقدير العناصر الكانطية في بوبر، ولكنني أعتقد أن هذه المماثلة قد أسهمت سرًّا في استقباله في الفلسفة الألمانية المعاصرة. وكما كان على النداء «العودة إلى كانط»[٥٢] الذي أطلق مبكرًا أن يناضل ضد المبالغة المثالية، فكذلك يُعد اليوم الاتزان النقدي الذي أضفى عليه المنهج العلمي شرعيته- سلاحًا مناسبًا لصد هجمات نزعة التعمية التأويلية والأساطير الجدلية عن التاريخ والمجتمع. وهذا على كل حال -هو رأي «العقلانية النقدية».

العقلانية النقدية

الممثل الرئيس للعقلانية هو هانز ألبرت **Hans Albert** كان اقتصاديًّا بحكم المهنة، ولكنه صار فيما بعد مفسِّر بوبر في ألمانيا، لأنه كان يبحث عن نظرية في العلم تكشف عما في الوضعية من ضيق في النظرة، ويمكن أن تنطبق على العلوم الطبيعية والاجتماعية على السواء، وتسمح بإقامة جسر يمتد بين المعرفة العلمية والقرار السياسي. وكانت العقلانية النقدية تطمح إلى الجمع في نفسها بين هذه المزايا جميعًا. وقابليتها للتطبيق على أشد المجالات تباينًا اجتذبت التأييد من جوانب عديدة للبرنامج الذي يشع بمعقولية الحس المشترك المستنير. ولكن، سرعان ما حسبت هذه القوة المزعومة على أنها ضعف عندما كانت المسألة تتعلق بإضفاء شيء من التوضيح الفلسفي والدقة على مبادئ النقد.

وبدأ ألبرت بهجوم شديد الذكاء على النموذج التقليدي للعقلانية في الفلسفة والعلم. فقد كانت العقلانية مرتبطة دائمًا بـ «الأساس» وهذا –على كل حال– خطأ عميق الجذور وبالتذكير بالبارون الخرافي فوق مونشهاوزن **Baron von Münchhausen** الذي انتزع نفسه من المستنقع بأن شد شعر رأسه، أدخل ألبرت الفهم المألوف للعقلانية فيما أطلق عليه اسم «ورطة مونشهاوزن الثلاثية». ويعني بذلك إنه إما أن يقع البحث عن الأسس في تراجع لا متناه دون أن يتم مهمته الموكولة إليه، لأن كل أساس يتطلب هو نفسه بدوره أساسًا آخر؛ وإما أن يتقدم الأساس في حلقة، ويفترض مسبقًا ما يفترض أنه يثبته، ويكون مآله الفشل في هذه الحالة مرة ثانية؛ وإما أن ينتهي الأساس أخيرًا إلى نقطة متعسفة، وبدون أي سبب يوقف القرار عند نوع معين من البيِّنة.

وهكذا، كان لا بد بالتالي من التخلي عن تصور العقلانية من حيث إنه يستند إلى أساس من اليقين كان مقبولًا منذ عهد أفلاطون وأرسطو واستمر خلال العصر الحديث

كله. فليست المسألة مقتصرة على أن اليقين الذي نطمح إليه لا سبيل إلى بلوغه، وأن له تأثيرًا رجعيًّا يحبذ النظريات القائمة التي تبحث عن مجرد توكيدها بروح قطعية (دجماطيقية). وإنما من الجدير بنا أن نفهم مرة واحدة وإلى الأبد عكس ذلك وهو «أن جميع ضروب اليقين في المعرفة مفبركة ذاتيًّا، ومن ثمّ فإنها خالية من كل قيمة عندما نكون بصدد فهم الواقع»[٥٣] وبدلًا من ذلك يجب أن نمنح مكان الصدارة لـ «فكرة الاختبار النقدي» فهي لا تنغمس في وهم العثور على نقطة أرشميدس التي يمكن أن تؤسس عليها معرفتنا، ولكنها تبدأ من الطابع المُخادع لكل معرفة، ولا تستخلص أي شيء من مجال رؤية النقد. وكل من لا يتطلع إلى اليقين المطلق، ولا يحصِّن نفسه دجماطيقيًّا أيضًا ضد الاعتراضات، يجب عليه -لصالح حل المشكلات التي لا تكف عن الظهور- أن يشارك في عملية اختبار أي فرض أو اقتراح أيًّا كان اختبارًا نقديًّا.

ليس علم المناهج -إن أردنا الحق- سوى التكنولوجيا الأساسية للوصول إلى حل، ومن ثمّ فإنه يوجَّه صوب وجهات نظر تقويمية معينة -إلى تلك النقاط التي ترتبط بالتطلعات الإنسانية إلى معرفة الواقع، وبالتالي إلى الحقيقة. وقبول منهج معين حتى وإن كان منهج الاختبار النقدي ينطوي من هذا الجانب على قرار أخلاقي، ما دام يدل على افتراض ممارسة منهجية للنتائج المهمة في الحياة الاجتماعية -وهي ممارسة ذات دلالة كبيرة- لا من أجل تكوين النظرية وصياغة النظريات وتفصيلها واختبارها فحسب، ولكن من أجل تطبيقها أيضًا، ومن ثمّ، من أجل دور المعرفة في الحياة الاجتماعية. ونموذج العقلانية الذي تقترحه النزعة النقدية ما هو إلا تخطيط إجمالي لشكل من أشكال الحياة أو نوع من الممارسة الاجتماعية، ومن ثمّ فإن له دلالة أخلاقية، ودلالة سياسية فيما وراء ذلك. وهو ليس مبالغة بحال من الأحوال، وإنما هو توكيد لرابطة بسيطة تتضح معقوليتها في يسر، عندما يشير المرء إلى أن مبدأ الاختبار النقدي بمعزل عن أي شيء آخر سواه -ينشئ ارتباطًا بين المنطق والسياسة[٥٤].

وهذا مطلب عظيم! فهل هناك حقًّا إجراء واحد يمكن تطبيقه على أي مشكلة أيًّا

كانت؟ وهل هذا هو المقصود من «النقد»؟ وهل ترغمنا الأخلاقية على اعتناق الموقف النقدي؟ وهل حل اللغز القديم لوحدة النظرية والتطبيق يكمن في ارتباط المنطق بالسياسة؟ فلنفحص المسألة بمزيد من التعمق. إن التكنولوجيات تمثل أدوات جيدة التكيف عالية التطور في التغلب على مشكلات محددة. فللأدوات وظيفة، ولكنها بالنسبة لغاية دائمًا. وبدون معلومات مضبوطة عن النهاية المعينة، وبدون تحديد المهمة التي ينبغي التغلب عليها أو الطابع الخاص للمشكلة التي تواجهنا، لا يمكن أن نجعل التكنولوجيات مضبوطة أو كاملة. فإذا لم أعرف طبيعة المشكلة، فإن كل ما أستطيعه هو أن أتخبط عشوائيًّا على نحو عرضي تمامًا ويتوقف على الحظ، ولا يمكن أن نخلع عليه وصف التكنولوجيا الذي يرن في الأسماع رنينًا محببًا.

بيد أن المشكلات لا تظل غامضة على كل حال. ومن الممكن تحديدها بوضوح؛ فهذه مسألة تتعلق في المقام الأول بمعرفة الواقع أو الحقيقة. ومن أجل هذا توجد بالتأكيد مناهج خاصة جدًّا للتقدم في تحديد المشكلة وقد قدمت نظرية المعرفة والعلم مفاهيم تزداد صقلًا يومًا بعد يوم لهذا الغرض. وليس من شك أن لمعرفة الواقع مشكلة تختلف من حيث نوعها تمام الاختلاف عن المشكلات التي ينبغي حلها في السياسة؛ ذلك أن مشكلات الحقيقة ليست هي مباشرة مشكلات الحياة الاجتماعية الإنسانية. وبالطبع ربما لم يكن من الممكن في نهاية الأمر حل المشكلات السياسية والاجتماعية دون عنصر من عناصر الحقيقة أو دون المعرفة الملائمة لمنطقة الواقع المتصلة بتلك المشكلات. وفلسفة التطبيق منذ أن وجِدت وهي ما برحت تدافع دائمًا عن هذا الخط. غير أن الافتراض المسبَّق للمعرفة من أجل أغراض السياسة والحياة العملية ليس هو بحال من الأحوال المشكلات الخاصة نفسها بهذا الميدان نفسه. وينبغي أن يكون المرء مدركًا لخصوصيات المشكلات التي تظهر في الحياة اليومية، وأن يجعل من الواضح أنها متعلقة بالفعل الموجّه لأهداف خاصة، وبهذا الصدد تختلف المشكلات العملية عن المشكلات الخاصة بالواقع، ولا ينبغي الخلط بين الاثنين لمصلحة التطبيق الكفء

نفسه والوعي الذي يفترضه التطبيق مسبقًا -بالطابع الخاص للمشكلة التي نسعى إلى حلها في الفعل أولًا تفتح الطريق للتطبيق بالمعنى الحقيقي تمامًا. وباختصار إذا كان للحديث عن التكنولوجيا أي معنى، فلا بد من الاعتراف بخصوصية المشكلات التي نبحث عن حلها، كما ينبغي بكل تأكيد الاعتراف بأن الفرق بين معرفة الواقع والسياسة مهم هنا)[٥٥].

والإلصاق في إدراك مثل هذه التمييزات في تصور المشكلة يتجاوب مباشرة، في برنامج العقلانية النقدية مع خواء مفهوم النزعة النقدية. «والنقد» كمصطلح نشأ من لغة الإغريق القانونية، وكان يعني في الأصل «فصلًا» أو «حكمًا». فالحق يُفْصل عن الباطل، ويصدر الحكم النقدي! وبالنظر الخاص إلى شيء ما دائمًا. وهكذا كان النقد يتطلب معيارًا يمكن أن يقاس عليه ما هو مُعطى في أي حالة خاصة، ويُقَدَّر. وحتى عند كانط، ما زالت فكرة «محكمة» النقد فكرة حية[٥٦]، إذ يجري تقويم ادعاءات المعرفة الإنسانية وفقًا لمعايير العقل، فإما أن يتعرف بشرعيتها، أو تُرْفض. وفيما يتعلق بالمعرفة النظرية، يستخدم العقل معيار فهم الواقع التجريبي، وبالنسبة للمسائل العملية يلجأ إلى القانون الأخلاقي[٥٧].

فالنقد بدون معيار يعد عبثًا وتقويم شيء ما لا يمكن أن يتم إلا بالرجوع إلى شيء آخر سواه: الشيء الأول هو المراد تقديمه، والثاني هو المعيار المستخدم. ومن الممكن -بالطبع- تقويم المعايير نفسها أيضًا على نحو نقدي، ويجري هذا في حدود ملاءمتها أو عدم ملاءمتها لأداء وظيفة المعيار. ولكن حتى هنا يوجد معيار للتقويم، هو وظيفة المعيار بوجه عام. ومن المؤكد أن شمولية النقد عند اتباع بوبر تفضي إلى رفض حالة المعيار الملائم للتقديم. ويبدو أنهم ينظرون إلى المشكلات جميعًا على قدم المساواة، وبالتالي فإنه في جميع الحالات سواء منها حالات العلم أو حالات السياسة، ثمة حل واحد يوصون به ألا وهو: النقد، أيًّا كان المقصود بهذه الكلمة[٥٨].

وإذا أمعن المرء النظر بحثًا عن التعريف الحقيقي للنقد، فإنه يجد هذا التعريف -عن

ألبرت- مطابقًا لأساس العقلانية على أوثق نحو ممكن، فأن يكون المرء نقديًّا معناه أن يكون عقلانيًّا، بينما يوصف الإجراء العقلي دائمًا بأنه نقدي. فكيف نفهم هذا التطابق؟ فالإجراء العقلاني يضاد الإجراء القطعي (الدجماطيقي) على نحو عام تمامًا، إذ يستند الإجراء القطعي إلى مسلمات تعسفية، كما أنه يحمي نفسه من الأسئلة والاعتراضات. فالقطعية إذن هي رفض المزيد من المعلومات. فما هي المعلومات المطلوبة التي يمكن أن تحيل الشخص القطعي إلى مجادل عقلاني؟ وما هو الشيء الذي يُسْأل عنه المرء في المناقشات النقدية؟ إنه تبريرات للمعتقدات أو التوكيدات تكون موضوع السؤال في المناقشات. ويؤيد بها المجادل موقفه. وكل من يجادل جدالًا عقلانيًّا يكون على استعداد -بدلًا من الإدلاء بتوكيدات قطعية- لتقديم تبرير من ذلك النوع الذي يمكن أن يقدرِّه أي إنسان، ويمكن قبوله أو رفضه، أو اتخاذه موضوعًا لمزيد من البحث. والمعقولية العامة التي تتمتع بها أسس التوكيدات تحصِّن هذه التوكيدات في وجه الأسئلة النقدية. والمهمة الجدالية التي ترمي إلى استخلاص الأسس يمكن أن تمضي إلى النقطة التي تكون فيها من الصحة ومن الوضوح عمومًا لدرجة ينتهي عندها النقد، وبحيث يُرى الموقف الذي ندافع عنه عقلانيًّا.

وأن نقول هذا -على كل حال- معناه أن نعود مرة أخرى إلى النموذج التقليدي للتبرير الذي هجره ألبرت في إصرار. ومن المؤكد أن ما هو مطلوب في إطار الحجاج العقلي ليس التبرير النهائي بمعنى المبادئ التي لا سبيل إلى تجاوزها على الإطلاق، المبادئ النهائية والفحمة بالضرورة للكائنات العاقلة جميعًا. وإلى هذا الحد، كان ألبرت مُحقًّا عندما أقام ورطة مونشهاوزن الثلاثية ليواجه مسلَّمة التبرير النهائي. والتبرير الكافي لا يقتصر فهمه على معنى التبرير النهائي، وكان ألبرت يتحاشى هذه النقطة في إصرار شديد. وما برح مفهوم العقلانية يرتبط يقينًا -كما ارتبط دائمًا- بمفهوم للتبرير -مفهومًا على صورة أكثر اتساعًا -بمعنى منطق المحاجة. وعلى هذا، فإن الإمكانات التالية مفتوحة لمن يدافع عن العقلانية النقدية. فإما أن يقدم لنا معيارًا للتقديم المتصل

بالموضوع في ضوء النمط المعطي للمشكلة التي تتطلب حلًّا، بحيث يكون مستقلًّا عن مفهوم النقد الخالص بما هو كذلك، وإما أن يقوم بتوضيح فكرة النقد بلغة العقلانية، حيث يعني «الإجراء العقلاني» الاستعداد للتبرير الجدالي في سياق المناقشة النقدية. وعلى أي حال، فإن «فكرة الاختبار النقدي» لا تتمتع –في حد ذاتها– بأي معنى واضح.

وثمة مخاطرة كبرى تهدد هذه الفكرة هي إحالة دجماطيقية للنقد يجري التلميح إليها خفيةً. فإذا لم يُوَضِّح مفهوم النقد حقيقة أن المعايير التي يمكن تمييزها عن نشاط النقد نفسه قد بُيِّنت، وهي المعايير التي تتمتع بالصحة والتي تثبت صحتها للنقد بأنه حتى النشاط النقدي ما زال خاضعًا لها –إذا لم يتضح ذلك المفهوم على هذا النحو –فإن النقد ومعايير النقد تتطابق دون تتميز. ومن ثم، فإن كل ما يمكن تمييزه من موقف النقد قابل للنقد على أساس أنه متميز عن هذا الموقف: ذلك أن كل شيء يمكن أن ينخرط في مقارنة اختبار نقدية مع هذا الموقف. وهنا يصبح موقف النقد الذي نتخذه في الوقت نفسه مقياسًا لكل معايير الاختبار محصَّنًا ضد أي هجوم. وهذا يبلغ بالدجماطيقية إلى أقصى درجات التشدد، التي لا تتحصن من الخارج فحسب ضد النقد، ولكنها تقطع الأرض تحت أقدام الاعتراضات النقدية جميعًا، لأن فكرة النقد عمومًا مطابقة فعلًا للموقف.

ولا يوجد غير علاج لهذا التضليل الذاتي هو «النقد الذاتي». فالاختبار النقدي الذي نقوم بتطبيقه على موقف آخر ينبغي أن يكون متهيئًا لممارسة نقد نفسه أيضًا. وبدلًا من ذلك اتهم ألبرت –في غمرة حماسته للنقد– تلك المواقف التي لا يتفق معها أو التي انتقدت العقلانية النقدية –اتهمها بالدجماطيقية وباكتساب المناعة ضد النقد. حدث هذا لعلماء الاجتماع الجدليين(٥٩)، ولعلماء النفس الماركسيين(٦٠)، ولأتباع التأويل جميعًا(٦١)، سواء كانوا ينتمون إلى مدرسة «نظرية الاتصال»(٦٢) أو إلى اللاهوت التقليدي(٦٣). وهذا يبين أنه حتى النقد نفسه يمكن أن يكون عرضة لتهديد الدجماطيقية الماكر: فالاستقامة الذاتية تحول دون النقد –الذاتي.

توضيح الفهم

ويطالب ألبرت -مُعارضًا التأويل- بإيضاح للفهم يمكن أن يخرجنا من ذلك التضاد المألوف منذ أمد طويل، والذي لم يَعُد الآن مناسبًا للعصر - بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. فإذا كان من الممكن إيضاح الفهم فإنه سيكون على أهبة الاستعداد لتقديم منهج استنباطي نومولوجي (طبيعي -منطقي) لاستخدامه في الموضوعات الخاصة بالفهم. وبهذه الطريقة يمكن دحض ذلك الاستقلال الذاتي الذي يدعيه الذهن، وتأسيس تفوق (أو علو) النزعة الطبيعية **naturalism** نهائيًّا. ويشير ألبرت أولًا إلى دلتاي **Dilthey** الذي ربط نفسه بالأساليب التأويلية القديمة، عندما تصور التأويل بوصفه فن التفسير **ars in ter pretand** وهذا معناه في نظر ألبرت إلغاء الإحالة الأسطورية للتأويل الناشئة عن هيدجر وجادامر، والتحرك صوب التفسير العقلاني المتزن. بيد أنه كان مخطئًا عندما حاول أن يجعل دلتاي الشاهد الرئيس في تأييد النموذج الطبيعي للتفسير الذي لا يسمح للذهن بأي قوى خاصة لا تتوقف على غيرها. والمقصود بالضبط من نموذج دلتاي المنهجي المتعمد للتعبير -وهو ذلك النموذج الذي ترك مثل هذا الانطباع نفس ألبرت هو التمهيد للمطالبة بالاستقلال الذاتي الكافي للإجراء الخاص بفهم المعنى جنبًا إلى جنب مع التفسير على النهج نفسه الذي تتبعه العلوم الطبيعية ومن هذا الجانب يعد دلتاي مؤسسًا لثنائية المنهج التي تسعى العقلانية النقدية إلى اختزالها إلى وحدة. وبالتالي التغلب عليها.

المرجع الثاني لألبرت هو ماكس فيبر **Max Weber**، وهنا نجد الموقف أشد تعقيدًا.. ذلك أن فيبر كان يعتقد -كما هو معروف- أن علم الاجتماع هو «علم موضوعه تفسير معنى الفعل الاجتماعي، بالتالي، تقديم تفسير سببي للطريقة التي يتقدم بها الفعل

والمؤثرات التي ينتجها»[٦٤]. ولما كان الفعل يوصف بأنه سلوك إنساني «من حيث إن الفاعل أو الفاعلين يرون أنه دال من الوجهة الذاتية»، فإن المطلب العلمي للإيضاح لا يُلبَّى إلا إذا كان الفهم مفروضًا من قبل، وإلا تعذر علينا القيام بفعل له معنى.

وقد ظهرت كتابات كثيرة في محاولة مد جسر منهجي قابل للعبور بين فهم المعنى الذاتي للفعل، وإيضاح العلية الموضوعية للطريقة التي يتقدم الفعل بمقتضاها. وقد أصبح من المعترف به -كما رأينا- منذ أعمال ألفرد شوتس **Alfred Schutz** أنه حتى الفهم الذاتي للمعنى ينطوي على أكثر من القواعد المجردة غاية التجريد لإعادة المعايشة **re –living** المكثفة للذات الباحثة التجارب التي عاشها موضوع بحثه الذي يُعَد من جانبه ذاتًا فاعلة. فلا يكفي أن يأخذ المرء نقطة انطلاقه أن المعنى المعطي للأفعال متاح للاستعمال فعلًا على نحو ما، لأننا جميعًا، كائنات بشرية الفاعل والباحث على حد سواء.

ويصنف فيبر الأشكال المتباينة التي قد يتخذها المعنى الذاتي بأنها «عقلية بمعنى محاولة تحقيق قيمة مطلقة من نوع ما» و«وجدانية». و«تقليدية» و«عقلية بمعنى استخدام الوسائل الملائمة لغاية معطاة». وهذا التصنيف يمثّل منذ البداية تجريدًا يقوم منذ البداية على عقلانية الوسيلة -الغاية، ويوضع تعريفه في حدود افتراق تدريجي عن تلك النقطة. وتأخذ عقلانية الوسيلة -الغاية مركز الصدارة لأنها هي الدافع على الفعل الأكثر «معقولية» من وجهة النظر العلمية. أما سائر الأشكال الأخرى فتقع على «حدود» الفعل الدال. ومن الجلي أن في هذا تفضيلًا من جانب العالم الموضوعي بالنسبة لما يراه معقولًا وما لا يراه كذلك. وهكذا يعمل بناء العلم من حيث هو كذلك- على تحديد مجال الموضوعية الممكنة بصورة سابقة على كل بحث، كما يقوم بتشييد هذا المجال وفقًا لاهتمامات البحث السائدة.

وأشد من هذا تعقيدًا ذلك الشكل الذي تتخذه النقلة من الفهم إلى الشرح، أو ترجمة المعنى الذي يحمله الفعل إلى فروض شبيهة بالقانون لاستخدامها في الشرح

الممكن[٦٥]. ولما كان علم الاجتماع لا يُعني –على خلاف التاريخ– بالإطاحة الكافية بالحالة الفردية في خصوصيتها، وإنما يسعى إلى الكشف عن الملامح المنتظمة العامة في السلوك الاجتماعي، فلا بد له –حيثما يبدأ من المعنى المقصود ذاتيًّا– من أن يشيِّد عمومية موضوعه نفسه على نحو معين. وفيبر يفعل هذا مستعينًا بما يسمى «النمط المثالي» **ideal type** الذي يوصف في وضوح بأنه افتراض مساعد للعلم، يُقْصد به اختزال التنوع في الواقع المعطى إلى وحدة تكون أكثر ما تكون مقبولة من الوجهة العلمية لأنها أكثر ما تكون عقلانية بمعنى الوسيلة –الغاية. وهذا النمط المثالي للتنسيق الصحيح موضوعًا للغاية والوسيلة، للفعل وللنتاج المقصود. يتيح لعلم الاجتماع أن يصوغ افتراضات أشبه بالقانون تتمشى مع الواقع، وإن لم يكن ذلك دائمًا إلا على درجة معينة من التقريب. هذا البناء يثبت –على كل حال– أنه ضروري إذا كان لابد من القيام بتلك الخطوة من الفهم إلى الشرح النومولوجي (المتصل بالقوانين العلمية أو التقنيني).

ولا أريد أن أمضي في مزيد من المتابعة لبرنامج فيبر وللأجوبة التي رَدَّت عليه فيما بعد حتى يومنا هذا[٦٦]، ولكن ينبغي أن يكون واضحًا على كل حال أن اهتمامات بناء علم الاجتماع بوصفه علمًا حقيقيًّا قد تحكمت في تصميم جدول المقولات في الحدود التي تم بمقتضاها تصنيف الموضوعات المتصلة به منذ البداية. هذه الحقيقة ينبغي أن تستقر في الأذهان إذا لا بد من وضع تقويم صحيح للطريق الذي سلكه برنامج فيبر من خلال النقد التأويلي الأحدث عهدًا. ولا ريب أن ألبرت كان يرى الصعوبات التي تعترض بناء الأنماط المثالية، ولكنه كان يرى أن نموذج فيبر في الشرح يمتاز على فن التأويل. ومهما يكن من أثر، فإنه يتعرض على أن تفسير الموقف من جانب الفاعل، وهو التفسير الذي أقام عليه فيبر مفهوم المعنى المقصود ذاتيًّا على نحو لا يستطيع التراجع فيه –ينبغي أن يُتَّخذ مرة أخرى موضوعًا للعلم، وأن تنيره نظريات علم الاجتماع وعلم النفس في الإدراك والسلوك.. إلخ، وهذا يعني في نهاية المطاف إلغاء حتى ذلك المتبقي من الفهم الذي وافق عليه فيبر لحساب إجراء نومولوجي (تقنيني)، لا تخضع كفاءته

–في رأي ألبرت– إلى أي تقييد آخر. وعندما نفسِّر كل شيء، لا يتبقى شيء لكي نفهمه.

هذا التخطيط الموجز لتصور فيبر قد أوضح بلا ريب إلى أي مدى تركت مشكلة تأسيس علم حقيقي للحياة الاجتماعية بصمتها على الطريقة التي نتصور بها موضوعات هذا العلم. وقبل أن يشرع العلم في عمله، كان مجال رؤيته قد ضاق فعلًا بحيث لم يعد يرى سوى موضوعات معينة، بل إن هذه الموضوعات نفسها لم يعد يراها إلا في ضوء محدد غاية التحديد. ذلك أن جميع القرارات السابقة التي تتعلق باهتمامات العلم بوجه عام والتي تعرف علم الاجتماع بأنه ند لعلوم الطبيعة المعترف بها –هذه القرارات قد طواها النسيان فعلًا، وأصبحت ترقد في مؤخرة ذهن العالم. وعلى هذا قد لا يتأملها أداءً لدوره كعالم، اللهم إلا إذا كف عن أن يكون تجريبيًّا. وقد رأى التأويل رسالته الفلسفية على أنها لفت الانتباه إلى التحديدات وإلى الاقتصار على جانب واحد –تلك النظرة التي صاحبت دائمًا تأسيس علم منهجي، وذلك دون الوقوع في إصدار حُكْم بالجملة على الشرط الضروري لكل نشاط فلسفي، أو حتى في الرغبة لمنافسة المعرفة العلمية، فمن الطبيعي أن يكون للتأمل الفلسفي وضع مختلف عن وضع العلوم الخاصة.

وفن التأويل يضع تلك الأسئلة التي لا يستطيع العلم ولا ينبغي له –بحكم تعريفه– أن يضعها. أما عن شرعية هذه الأسئلة فأمر لا يمكن تحديده مقدمًا. ويتضح لنا هذا في حالة بعد أخرى عندما تمس الأسئلة شيئًا جديرًا بالتساؤل، أعني لا يمكن تناوله بالعلم ويكون توضيحه كسبًا في الاستبصار. مثل هذه الأسئلة ينبغي على سبيل المثال –أن تثار عن نظرية فيبر في العلم بكل ما فيها من انحياز خاص إلى الواقع الاجتماعي، وهي الأسئلة التي تُعالج بوصفها موضوعًا للبحث، لأنها لا يمكن أن تثار داخل إطار ذلك العلم. ومحاولة العقلانيين النقديين لإحالة فن التأويل إلى نوع من التكنولوجيا الفهم الذي يلْحق بدوره تابعًا للنموذج النومولوجي الشامل لتفسير العلم الواقعي، هذه المحاولة كان لها تأثير الإجهاز على هذه الأسئلة تمامًا، وضَحَّت في استهتار بالاستبصار الذي اكتسبه فن التأويل على مذبح التوكيد الذاتي للنزعة العلمية السائدة، دون إضافة

أي استبصارات جديدة من صنعها.

والأغرب من هذا أن كارل بوبر قد انفصل هو نفسه منذ أمد طويل عن ذلك الطراز من النزعة العلمية الذي يتخذ نموذجه في الشطر الأعظم منه على مثال العلوم الطبيعية، كما أنه أخذ كشوف فن التأويل مأخذ الجد. وقد تحدث منكرًا في إسهاب وفي مصطلح عام عن «منطق المواقف»(٦٧)، وهو يعني به نوعًا من الفهم التاريخي لخصوصية موقف وشروطه (في حالة «الكشوف» العلمية على سبيل المثال). كما أنه وضع -فضلًا عن ذلك- الخطوط الإجمالية لـ «نظرية عقلانية التراث»(٦٨) على نحو متسق، وفي هذه النظرية يُعْطى الدور المحدد لحالة المعرفة كما توجد وتشيع في أي عصر معين – قيمته الكاملة. وأخيرًا؛ يمكن أن نستنتج من مقالة متأخرة لبوبر عن «العقل الموضوعي» أنه قد يُسلِّم ببدائية العد التأويلي الذي يشمل العلم الطبيعي نفسه، بدلًا من أن يضاده على النحو المعتاد، أو حتى أن يكون تابعًا له وفقًا لما يريد ألبرت.

يقول بوبر:

أعارض المحاولة التي ترمي إلى إعلان منهج الفهم بوصفه السمة المميزة للإنسانيات والعلامة التي يمكن أن نميزها بها عن العلوم الطبيعية. وعندما يرفض مؤيدوها نظرة لي بوصفها «وضعية» أو «علمية»، فربما أجبتهم بأنه يبدو أنهم هم أنفسهم يوافقون ضمنيًّا وبصورة غير نقدية -على أن النزعة الوضعية، أو النزعة العملية هي وحدها الفلسفة الملائمة للعلوم الطبيعية. وهذا شيء مفهوم، نظرًا لأن كثيرين من العلماء الطبيعيين قبلوا هذه الفلسفة العلمية. ولكن، ربما كان طلبة الإنسانيات يعرفون معرفة أفضل. فما العلم -قبل كل شيء- إلا فرع من فروع الأدب، والاشتغال بالعلم نشاط إنساني أشبه بتشييد كاتدرائية(٦٩).

فإذا تقبل المرء صحة نداء بوبر لإسناد دور منتج لفن التأويل، فإن جميع العلوم، وليست الإنسانيات وحدها -تندرج داخل إطار عام للنشاط الإنساني الدال. وفضلًا عن ذلك، يصبح من الجلي أن النقد نفسه يتعذر تصوره دون خلفية مؤلفة من التصورات

المسبقة المقبولة دون أي تساؤل، ومن الافتراضات المسبقة الأساسية. والخلفية التي يتمكن النشاط النقدي من النمو عليها أولًا يتحدد في أي زمن معين بالتراث الذي ننتمي إليه. فالتراث يحكم اتجاه النقد ويؤثر على معاييره بدرجة معينة. وبدون عنصر المعطى هذا. فسوف يظل النقد معلَّقًا في الهواء. ومجرد النية الحسنة في أن يكون المرء نقديًّا ما وسعه ذلك في كل مجال لا تكفي لدفع النشاط العيني إلى الحركة. ومجرد الدعوة البسيطة إلى حمل السلاح أيًّا كانت نغمته الأخلاقية لا تشعل النيران، إذا لم يكن من المعروف عند أي نقطة نبدأ بين الموضوعات الممكنة المتعددة الموضوعة للنقد إلى ما لا نهاية، وكلها متماثلة تمامًا. فبدون خلفية، يظل النقد صوريًّا مجردًا.

هذه الملاحظة لا تنطوي بحال من الأحوال على عقيدة رجعية. فخلفية التراث التي هي ضرورية للنقد، لا تنفصل دائمًا بحال من الأحوال -عن النقد. وقد يوجَّه إليها النقد هي نفسها في خطوة تالية. بيد أن هذا يتطلب على وجه اليقين خلفية أخرى إذ يكون ما سبق قبوله على أنه بيِّن بذاته يبدو الآن موضع التساؤل، لأننا نقبل الآن شيئًا آخر على أنه جلي بذاته، وبعيد عن أي إمكان للتساؤل. وهذه العملية لا يمكن أن تجري إلا خطوة فخطوة. وهي مُجْهدة إلى أبعد حد، إذ لا يتاح لنا تخطيط موحَّد يشمل الحالات جميعًا، ونستطيع أن نستخدمه في عملية فحص التصورات المسبقة الذي ينبغي أن يُجْري لكل حالة على حدة. فذلك الذي ينبغي نقده وبالنسبة لأي شيء وفي أي سياق، لا يصير واضحًا إلا بصدد موضوع بالذات، ولا بد من تحديده في كل مَثَلٍ جزئي.

ويجب على عمليات التنوير التاريخية في الوعي السياسي أن تتطور على نحو مماثل لما يتم من توسيع لآفاق البحث العلمي من عصر إلى عصر، ومن جيل إلى جيل، وبين المدارس المختلفة. وهذه العملية تتطور خطوة خطوة، وأحيانًا يكون ذلك في مسالك فرعية، أو في دروب دائرية، ونادرًا ما يجري في خط مستقيم تمامًا. وليس من الممكن الوصول إلى موقف واحد في الواقع، وإن كان العقلاني النقدي يتناول هذا على أنه الحالة السوية، أعني أن الموقف الذي نمارس فيه النقد على أساس معرفة خلفية، وفي

الوقت نفسه على الخلفية التي تجعل النقد ممكنًا. هذا الموقف يخضع أيضًا للنقد. أما موقف النقد اللامشروط فيتغذى على وهم. وفي هذه الحالة تصبح فكرة النقد مكتفية بذاتها وبدون وظيفة لأنها لم تعد تقبل أي شيء خارج النقد ويكون صحيحًا.

والواقع أنه لا يوجد سبب يدعونا إلى الاهتمام بهذا الوهم. فالعقلانية النقدية هي أفضل تصوير لهذه النقطة وهي أن الاقتناعات المتعلقة بسلامة «فكرة الاختبار النقدي» وصحتها المطلقة، تلك الاقتناعات التي لم يوجَّه إليها هي نفسها أي نقد على الإطلاق -تشكِّل خلفية نهائية والتنازل عن هذه النقطة معناه إلغاء عمل النقد. وما من قارئ لبوبر أو لألبرت يمكن أن يجادل في وجود اقتناعات مكثفة هنا تعمل على تنظيم الحافز النقدي، ولكنها لم تتعرض هي نفسها أبدًا لهجمات النقد، وهذا الوضع للأمور طبيعي تمامًا، وبالتالي لا يفسح أي مجال للاعتراضات. ومع ذلك فإنه يحد من ادعاءات النقد، ويؤكد نزاهة الاعتبارات التأويلية.

مشكلة القيم

دعنا ننظر في هذا الصدد إلى نقطة واحدة أخيرة، وأعني بها مشكلة القيم كما وجدت منذ عهد فيبر. كانت «القيمة» أصلًا مفهومًا مشتقًّا من الاقتصاد الكلاسيكي. وفي خلال القرن التاسع عشر انتشرت أيضًا في الفلسفة النظرية وازدادت شيوعًا شيئًا فشيئًا. ومن الطريف في هذا الصدد أن ترى أنها قد أصبحت على أنحاء شتى الوريث لمفهوم «المثال» الذي هوى عن مكانته. وقد كان هيرمان لوتسه **Hermann Lotze** الذي طواه النسيان الآن تمامًا، ولكنه كان ذا نفوذ عظيم في أيامه – واحدًا من أوائل الذين آثروا مفهوم القيمة المعقول عينيًّا، مستخدمًا إياه في أول الأمر في الأبحاث الجمالية، ثم من بعد في المنطق أيضًا[٧٠]. وتدل «القيمة» الآن على لحظة مثالية نلحظها في شيء ما، بحيث تمضي إلى ما وراء إدراكنا التجريبي للوقائع.

ومن الممكن التعرف على مضامين القيمة **Value contents** -قبل كل شيء- في حياة الروح التاريخية. وعلى هذه المضامين تكَرَّس العلوم الحضارية والإنسانية. ويضع علم المناهج الكانطي الجديد إلى جانب العلوم الطبيعية بإجراءاتها القانونية العلمية **nomothetic** الرامية إلى إدراج الفردي تحت القوانين العامة -العلوم الحضارية بمناهجها «الفردية» **ideographic** المعنية بالوصف الموجّه صوب قيمة الفردية التاريخية[٧١]. ومثالية هيجل التي صادفت كثيرًا من الجور، أعيد تأهيلها في حضن منطق العلم الكانطي الجديد[٧٢]، وهناك قبل اتصال القيمة بالموضوع بوصفها منهجًا خاصًّا للمعرفة من أجل المعنى التاريخي.

وقد أخذ فيبر مفهوم القيمة أساسًا من ريكرت[٧٣] **Rickert** الكانطي الجديد -وكان الاثنان زميلين في جامعة هيدلبرج أثناء فترة من النشاط المشترك المثمر. وتعني نظرية فيبر -التي حظيت الآن بالشهرة- أن العلوم الاجتماعية تتقدم على أساس اتصال نظري للقيمة (بالموضوع) من حيث إنها تضفي على موضوعات بحثها عمومًا اهتمامًا معرفيًّا، مسؤولًا عن الانتقاء والتناول في معالجة كمية مادة البحث. واتصال القيمة بالموضوع لا يفعل أكثر من أن يشير إلى موضوعات نظرية معينة مفضِّلًا إياها على موضوعات أخرى، ولكن دون أن ينطوي ذلك على أي تقويم عملي، «لأننا من الرأي القائل بأنه لا يمكن أن يكون من مهمة أي علم تجريبي أن يحدد المعايير والمثل العليا الملزمة، لكي يستخلص منها وصفات للتطبيق»[٧٤]. فمن المؤكد أن العلم يستطيع تقديم شيء من الوضوح عن علاقات الوسائل -الغايات، وبالتالي يقوم بتحسين الأساليب الفنية (التقنيات) دون أن ينتزع بذلك من الفاعل القرار مع الغاية أو ضدها كما يستطيع العلم أن يلقي أضواء نقدية على القرار بعد اتخاذه، وأن يحيل المعتقدات الأساسية نفسها إلى موضوعات للبحث، ولكن ما لا يفعله ولا يستطيع أن يفعله هو أن يدعو إلى مثل هذه المواقف -القيمة أو يبررها: «فالسياسة لا تنسب إلى قاعة المحاضرات»[٧٥].

وما أضحت دعوى حرية القيمة للعلم تثير في أذهان الناس كثيرًا من الممارسة التي

أثارتها دائمًا. وتلك المناظرة عن أحكام القيمة التي كان لها تاريخ استغرق ثلاثة أرباع القرن قد نشبت مرة أخرى في العصور الحديثة بشدة متجددة. بيد أن خطوط المعركة قد تغيرت بالقياس إلى خصوم فيبر[٧٦]. وكان التمييز الصارم بين المعرفة والتقويم، بين «يكون» و«يجب» الذي أراد فيبر أن يجعله إجباريًّا بالنسبة للعالم -كان هذا التمييز موضع جدل في أوساط شتى. فإما أن يُعْلن أن البحث يلتزم التزامًا لا محيد عنه بمواقف قيمية **Value –positions** اجتماعية مقبولة من الجميع، وتتجاوز اتصال القيمة (بالموضوع) الأداتي النظري والمحكوم منهجيًّا، وهذا ما يعترف به فيبر وحده؛ وإما أن ننكر الموقع الخاص لهذه القيم والذي لا يمكن أن نجعله موضوعًا للعلم -على أساس أن كل اختيار للمناهج يتضمن في نهاية الأمر أيضًا موقفًا قيميًّا **Value –position**. وفي كلتا الحالتين، نتج عن نقد فيبر التخلي عن الحدود الموضوعة لمشكلة القيمة، وإن تكن دوافع النقد مختلفة تمام الاختلاف من حيث طبيعتها. ومن ثم نصل إلى عتبة نزاع بين أنصار بوبر، وأنصار الجدل، الذي عُرِف فيما بعد بهذا العنوان غير الموفَّق تمامًا «النزاع الوضعي»[٧٧].

وتتيح لنا المواقف المتَّخذة من مطلب أحكام القيم منفذًا طيِّبًا للدخول في المناقشة. وهي مناقشة معقدة في كثير من النقاط، إذ يبدو أن الأطراف المتعارضة هي على اتفاق، بيد أن الحجج التي يقدمونها في سبيل هذا لا يتصالح بعضها مع البعض الآخر. والشكاوي من سوء الفهم، والحاجة إلى محاولات متكررة لجعل المواقف المتناظرة أكثر دقة تتدفق خلال المناقشة، ولكننا لا نعثر في نهاية الأمر على خطوط واضحة تمامًا يمكن تمييزها في غبار المعركة. فبوبر ومعسكره لا يقتربون من نواح عدة -أقل اقترابًا من الديالكتيك، كما أنهم لا يخضعون للعقيدة الوضعية كما يفترض نقادهم. وعلى العكس، نجد أن نقاد مدرسة فرانكفورت ليسوا -من جميع الوجوه- جدليين بما يكفي للإفلات من شبهة عقيدة جديدة تتألف من الاعتقاد في شمولية العقل.

أما بوبر، فيرى أن مسلمة حرية القيمة من البساطة الكاملة بحيث لا سبيل إلى تناولها:

إنها مسألة قيمة واحدة بين قيم أخرى! وقد يكون أمرًا مفتعلًا وغير ضروري أن نحاول التجرد من جميع التفضيلات ووجهات النظر العملية التي يسهم بها العالم بوصفه كائنًا بشريا على أساس تجربته في الحياة. بل العكس، ينبغي أن يكون المرء واعيًا بأن المبادئ المنهجية والمثل العلمية العليا تمثل معايير بالمعنى نفسه الذي تمثله مواقف –القيمة في التطبيق خارج المجال العلمي. إن العالم يسعى حقًّا إلى هدف خاص، فهو يكرّس نفسه للبحث عن المعرفة، ويُذعن لمعايير النقد.

«إن عبارة «شهوة الحقيقة» ليست مجرد استعارة... فالموضوعية والتحرر من مثل هذه الارتباطات (أعني بالقيم) هما نفسهما «قيم». وما دامت حرية القيمة هي نفسها قيمة، فإن المطلب اللا مشروط للتحرر من كل ارتباط بالقيم يتسم بالمفارقة. وأنا لا أعتبر هذه الحجة مهمة جدًّا، ولكن ينبغي أن نذكر أن هذه المفارقة تختفي من تلقاء نفسها إذا أحللنا مكان طلب التحرر من كل ارتباط بالقيم بمطلب آخر هو أن تكون إحدى مهمات النقد العلمي إبراز ظروف الخلط الذي يعتري القيمة...»[٧٨].

وهكذا تصبح مسلمة حرية –القيمة لا إشكالية، إذ إنها تصبح متغيرة وفقًا لقرار اتخاذ الموقف النقدي الذي ينادي به بوبر. هذا القرار الذي يمكن أن يكون بلا مبرر، وإنما يمكن أن يكون نتيجة للاختيار الحر فحسب، يقع فعلًا في موقع وسطٍ بين النظرية والتطبيق. ويتبع ألبرت مخلصًا لأستاذه الاعتقاد في حل بسيط لهذه المشكلة العنيدة[٧٩].

أما الجدليون من أمثال أدورنو[٨٠] **Adorno** وهابرماس[٨١] **Habermas** فيرون المشكلة على نحو أشد تعقيدًا. فذلك الفصل الطويل المعروف بين «يكون» و«يجب» أو بين القضايا الواقعية وبين التقويمات **evaluations**، لا سبيل إلى المصالحة فيه دون مزيد من الضجة بالإهانة إلى فكرة عن النقد. فالأحرى أن الحاجة تدعو إلى عرض عنصر الإيديولوجية المتحجب وراء مسلمة حرية –القيمة في العلوم وهذا يعني أن التمييز المشكوك فيه باطل، ولكنه –في الوقت نفسه– ضروري. ذلك أنه تحت ستار الامتناع المزعوم عن التقويم ووهم الموضوعية الناجم على هذا النحو ثمة اهتمام

معرفي محدد جدًّا يحتجب، ويهدف إلى السيطرة التكنولوجية على الطبيعة. والأغراض التي يتم التحكم فيها فعلًا لا تُقْبل ولا يُتفق عليها بوصفها بينة بنفسها دون تساؤل ومن ثم يضع كل من النزوع العلمي والتكنولوجي نفسه في موقع مستقل فوق الأساس الأوسط المحايد عن طريق الفصل المتين لمجال القيم الذي يند عن كل إمكان للمناقشة. مثل هذه المعرفة التي لا سبيل إلى التحكم فيها تشكل خطرًا، ذلك لأن العقلانية تتحول هنا بغتة إلى لا معقولية وإرغام(٨٢).

ولا يتردد أدورنو في أن يضع المشكلة المنهجية لحرية –القيمة بأكملها في ضوء المطلب الماركسي للتغيير العملي من خلال النقد النظري.

يتكشف لنا الفصل الزائف بين الحرية –القيمة على أنه مماثل للفصل بين النظرية والتطبيق... فالعقل الذاتي الذي يقوم على علاقة الوسائل– الغايات يتحول بغتة، حالما لا تقيده السلطة الاجتماعية أو العلمية في الواقع –إلى «عقل» موضوعي يحتوي على اللحظة القيمية (أو المعيارية) بوصفها لحظة من لحظات المعرفة نفسها. القيمة وحرية القيمة تتوسط إحداهما الأخرى جدليًّا(٨٣).

وهذا التقسيم الثنائي إلى «تكون» و«يجب» تقسيم زائف، كما أنه ضروري من الوجهة التاريخية، فهو شيء لا سبيل إلى تجاهله في بساطة. وقد أصبح مفهومًا بوضوح أول الأمر في ضرورته من خلال النقد الاجتماعي. وفي الوقت الحاضر، لا تُمْنع إجراءات حرية القيمة نفسيًّا، بل موضوعيًّا والمجتمع الذي معرفته الغاية النهائية لعلم الاجتماع إذا أراد أن يكون أكثر من أسلوب فني (تقنية) يبلور نفسه عمومًا فحسب حول تصور مجتمع منظم بحق. بيد أنه لا ينبغي أن نضع هذا في مضاد الوضع الراهن على نحو تجريدي بوصفه مجرد قيمة مفترضة، ولكنه ينشأ عن النقد، وبالتالي من وعي المجتمع بمتناقضاته وضرورتها(٨٤).

اهتمامات معرفية

تطورت المناقشة التي دارت حول الصلة الصحيحة بين المعرفة والقيم، تلك المناقشة التي ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بعلم المناهج المؤسس على فيبر - تطورت في الأعوام الأخيرة إلى نظرية عن الاهتمامات المعرفية. وكان هابرماس يسعى إلى إعادة تأسيس الروابط المنفصمة بين العلم وحياة العالم بأن يصعِّد تأثير المواقف القيمية على العمليات المعرفية إلى موضوع تبحثه نظرية العلم في شكل تصور ثلاثي الشعب. وبدلًا من فصل القيم التي تؤثر في خلفية عقل العالم، ينبغي إخضاعها لتأمل صريح. فإذا خضعت، اتضحت التمييزات التالية المتعلقة بأنماط العلوم. فعلوم الطبيعة التجريبية تخضع لاهتمام معرفي تقني أو أداتي على حين أن علوم الفهم التاريخي تتجاوب مع اهتمام معرفي عملي أو اتصالي. أما العلوم الموجهة توجيهًا نقديًّا، فإنها تنشأ -أخيرًا- من اهتمام معرفي تحرري. فكيف يجب أن يُفْهم هذا التصنيف الثلاثي للاهتمامات المعرفية؟

فوراء النمطين الأولين يمكن أن نميّز في يسر الخطة التقليدية الثنائية في المناهج المصارحة والتفسيرية، وهي المناهج المحدَّدة في العلوم الطبيعية والعلوم الحضارية أو الإنسانية على التوالي. وإلى هنا تطرق دربًا مألوفًا. وقد أرجع هابرماس التصنيف القديم الذي درج على اتخاذ أسسه من إجراءات أو أهداف المعرفة -أرجعه إلى مجموعات نوعية من الاهتمامات المنتمية- مسبقًا قبل أي نوع من العالم- إلى ميدان الحياة العملية. وهنا تكون التأملات التي نشأت في علم الظواهر عن العلاقات المتبادلة بين العلم وحياة -العالم، قد آتت ثمارها.

فماذا عن النمط الثالث للاهتمام المعرفي الذي يحبذه المؤلف (هابرماس) كما هو معروف جيدًا من ناحية أخرى؟ قد تكون المهمة عسيرة أن نربط بحال من الأحوال بين أي

علوم موجودة وبين الاهتمام المعرفي التحرري. ويسمى هابرماس هذين المثالين باسم نقد الإيديولوجية والتحليل النفسي. هذان النوعان من المحاولات المرتبطة بالمعرفة لا يمكن وصفهما حقًّا دون مسوغات بأنهما «علمان» حتى وإن تطور داخل مدرسة فرانكفورت مزيج كامل من الأسئلة الناجمة عن دوافع نقد الإيديولوجية والتحليل النفسي. فإن أشكال الفكر المرتبطة باسمي ماركس وفرويد تنتمي بالأحرى إلى الفلسفة أكثر من انتمائها إلى الأشكال المألوفة للإجراء العلمي. ولم يساور هابرماس أدنى تردد في نزاعه مع الوضعية ونظرية القيمة في أن يجعل نقطة انطلاقه «مفهومًا شاملًا للعقلانية» بمعنى «التقاء العقل والقرار الذي كان فوريًّا في عقل كبار الفلاسفة»(٨٥).

إنه تحت اسم نمط ثالث للعلم يُقْتَرح خصيصًا، هناك حيث يظهر اهتمام معرفي ينبغي أن نطلق عليه الاهتمام الأصلي للعقل نفسه. هذا الاهتمام المعرفي يمكن تمييزه في مضاد النمطين الأوَّلين، من حيث إن المعرفة فيه لا تخدم اهتمامًا مختلفًا عن نفسها، وليكن هذا الاهتمام هو السيطرة على الطبيعة أو الاتصال المشترك بين الذات. ولا وجود لاختلاف آخر يمكن أن نميّز به بين المعرفة والاهتمام. فالاهتمام يتجه إلى المعرفة بما هي كذلك، أو المعرفة هي الاهتمام الوحيد الذي نحسب له حسابًا. وبعبارة أخرى: إن موقف –القيمة موضع السؤال والعقلانية التي يميزها علم المناهج المألوف عن هذا الموقف يمتزجان تمامًا إحداهما بالأخرى.

وبقدر معين من حسن النية، يمكن أن يشعر المرء بشيء من التعاطف مع جهود هابرماس لتحريك الجدال المنهجي الذي أصابه الركود إلى حد ما. وعندئذ، يمكن أن يرى المرء ذلك التطلع صوب عقلانية مطلقة هي حقًّا فكرة الفلسفة وقد بُعثت على هيئة نمط جديد لـ «علم» نقدي تحرري ولكن أيًّا كانت اللافتة التي يقع عليها الاختيار لتعليقها على هذا العلم، فما برحت المسألة شكلًا للنظرية. هذه النظرية يمكن أن تكون بحيث إن المواقف القيمية للحياة العملية في السياق الذي يتحرك فيه العلم بالضرورة – ليست غريبة عنه أو متعارضة معه. وعندئذ سوف تعود إلى التوجيهات

العملية والاعتقادات في التأمل النقدي. بل إن من الممكن تعريف مهمة النظرية على نحو أوسع بأنها تلقي أضواءً عقلية على الإيديولوجيات السائدة على الحياة الاجتماعية. ولكنها ستبقى نظرية على كل حال. ولن تفلح أبدًا في التغلب فورًا على المسافة القائمة بينها وبين التطبيق الذي هو موضوعها.

ومهما يكن من أمر، فإن المسافة تبدو أحيانًا عند هابرماس وكأن نمطًا ثالثًا من العلم ينتقل ليحل مكان التطبيق، بحيث تصير العقلانية والتطبيق شيئًا واحدًا بعينه: والواقع أن هابرماس يستخدم مفهومًا متعدد الوجوه للتطبيق. فهو يعني –من ناحية– مجال حياة –العالم السابق على العالم الذي يُمارس منهجيًّا، ومعه المواقف الأولية ومواقف اهتمام الفاعل. وهناك أيضًا الإهابة بذلك التطبيق الخاص الذي يُمثله بالضبط نشاط الرجل النظري والذي تُصعَّد فيه العقلانية نفسها إلى مستوى القيمة المنشود، وهنا لا يخدم الاهتمام إلا المعرفة وحدها. وذلك الاهتمام المنصب على النظرية من حيث هي كذلك؛ أو التقويم الفلسفي والعلمي للعقل هو ببساطة أحد جوانب ذلك التنوع الواسع للمعنى الذي يمكن إضفاؤه على «التطبيق» و«الاهتمام» و«القيمة» ذلك أن الرجوع إلى السمات العملية للنظرية لا يشمل أبدًا بقية الحياة العملية بأسرها.

وما يدور في ذهن هابرماس أساسًا هو الفكرة التالية. إن المجتمع المثالي هو ذلك الذي يتقدم فيه كل شيء بالعقلانية نفسها التي نجدها في العلم العقلي غير المُقَيَّد. وإذا كان الحاجز بين العلم العقلي والتقويم العملي هو حاجز إيديولوجي فلا بد من استبعاده في التأمل النقدي. فإذا طرحناه جانبًا، فإن صورة مجتمع الاتصال المثالي كما خططها آبل وهابرماس[٨٦]، تمثل مناقشة علمية مُسْقَطة على التطبيق الاجتماعي بأكمله. ولا أريد أن أجادل عما إذا كان هذا المثل الأعلى المضاد للواقع عبارة عن يوتوبيا خالصة أو معيار للنقد العقلي للعلاقات القائمة، أو توجيه عملي حقيقي لتأسيس الوضع العقلاني للأمور. فالأحرى أن شكوكي تحوم حول ما إذا كان المثل الأعلى للتطبيق العقلاني –بغض النظر عن إمكان تحقيقه أو استحالته– عقلانيًّا بالقدر الذي يبدو عليه. وهذا الشك

يمضي إلى أبعد من ذلك. أعني أنه يتعلق بمسألة المفهوم الملائم للتطبيق، وما يناظره من مثل أعلى مناسب للعقل العملي. ومن المهم -تحت اسم النقد الإيديولوجي- أن يحاذر المرء من خطر الانزلاق إلى مجرد وساطة خطابية بين النظرية والتطبيق.

وخطر الانحراف عن منهجية هابرماس واضح للعيان. فالحديث عن نوع معين من التطبيق يسمى نظرية، ويتبع معايير العقلانية، ويكون فرعًا من اهتمام معرفي نقدي من النمط الثالث سرعان ما يتحول إلى حديث عن التطبيق عمومًا ذلك الحديث الذي يصبح خليقًا بأن ننعته بالعقلاني بمعنى اجتماعي -تاريخي أرحب. وليس هناك على كل حال قاسم مشترك بين العقل النظري والعقل العملي. والتطبيق في البحث ليس هو التطبيق في الحياة. ولا يتحول اهتمام معرفي خاص إلى اهتمام للنشاط دون تغيير. ومن الجلي أن تناول نظرية العلم التي نحن بصددها الآن يشرح هذه الصعوبات. وسنعود إلى هذه المسألة في الفصل الثالث الذي يدور حول «الجدل وفلسفة التطبيق».

تاريخية النموذج (أو المِثَال)

حانت اللحظة التي لا بد فيها من الانتقال إلى موقع آخر يمكن تصنيفه بين تطورات منطق بوبر البرجماتي والنقدي للبحث العلمي. وفي المؤلفات التي صدرت عن هذا الموضوع يعد توماس كون **Thomas Kuhn** منتميًا إلى الاتجاه الذي افتتحه بوبر. ولا أريد الدخول في أي مناقشة تفصيلية حول أصالة «كون»[٨٧]. وليس من شك أن كتابه «بنية الثورات العلمية» **The structure of scientific Revolutions** (١٩٦٢). أدى إلى انتقال ثوري للنموذج من ذلك الصنف الذي قام بتحليله في الكتاب نفسه. وجرت العادة بعد ذلك على الحديث عن نظرية العلم فيما بعد -كون في مقابل المواقف الكلاسيكية لكارناب وهمبل وغيرهما. والجديد في تصور كون هو التوكيد على دور التاريخ. فنظرية العلم وتاريخ العلم يسيران جنبًا إلى جنب، كما أن منطق البحث ينبغي أن يأخذ الطابع

النسبي في منظور التغير التاريخي والظروف الاجتماعية. ومنذ ذلك الحين تكدست تلال من المؤلفات لعرض أفكار كون أو تطويرها (فييرابند Feyerabend) [٨٨]، بحيث فُتحت مناظرة تبودلت فيها المواقع (بوبر، لاكاتوس Lakatos)[٨٩] ووُضع كون في مكانه من وجهة نظر كلاسيكية (شيفلر Scheffler) [٩٠] وهلم جرًّا.

وكان رد الفعل الذي استجابت به مناقشة نظرية العلم -تلك المناقشة التي دارت في ألمانيا تحت تأثير الفلسفة التحليلية في الشطر الأعظم منها- للصدمة التي أحدثها «كون» -حساسًا إلى أبعد حد. ولا غرابة في هذا، إذا تذكر المرء الانحطاط التاريخي القوي الذي كان عنصرًا ثابتًا في الفلسفة الألمانية منذ القرن التاسع عشر. وقد جاءت دعوى انتقالات- النموذج التي قدمت أساسًا بَنّاء للعقلانية العلمية في الوقت المناسب تمامًا. وعلى حين كان لهذه الدعوى في المعسكر التحليلي الأثر المحرر الحاسم في تحطيم العقائد الوضعية في نظرية العلم الرسمية، فإن هذا الأثر النقدي لم يكن ضروريًّا إلى هذا الحد في مناخ فلسفة القارة (الأوروبية) بطابعها التأويلي والجدلي.

وقد أُخذ مضمون الدعوى الذي وضعها «كون» بكل قوة، ومضى البحث فيه على نحو منحصر، تجاوز مطالب المؤلف التي تلتزم الحذر في المسائل الفلسفية. وكان تحليل «كون» للثورات مدعَّمًا بشواهد ممتازة من تاريخ العلم، تحمل في ثناياها الامتناع باسم تاريخية الفكر. فلم يكن من قبيل المصادفة إذن ما قام به ف. ستجموللر W. Stegmüller كرد فعل على صحوة النزعة التاريخية -من محاولة معقدة بوجه خاص- لإنقاذ وجهة النظر الاتباعية مرة واحدة وإلى الأبد، دون أن يتهم أتباع «كون» بالهرطقة. وأود فيما يلي تقديم الخطوط الإجمالية لأسباب الاستقبال الذي صادفه «كون»، والأشكال التي تحقق استيعابه بها[٩١]، وذلك حتى أضع رد فعل ستجموللر في سياقه.

وظل التأويل يرى -زمنًا طويلًا- أن المعرفة العلمية تجد مكانها في سياق رحب التصور لـ «فهم مُسَبَّق» Pre –understanding وهذا الفهم المسبَّق للنشاط في حياة –

العالم، الذي يتم قبل العمليات العلمية المنظَّمة منهجيًّا، يجعل البحث ممكنًا الفعل، ولا يقف ضده على النحو الذي يوحي به تصور شائع عن الاختلاف بين العلم والحياة. ذلك أن شروط إمكان النشاط العلمي تتوافر في ألفة أصيلة بالواقع، وفي التناولات العملية الماهرة مع الأشياء والأدوات، وفي القدرة على اكتساب الأساليب الفنية والسيطرة على الإجراءات الخاصة، وفيما لا يقل عن ذلك في الاهتمام بالمشكلات التي تتطلب حلًّا. هذه افتراضات مسبقة لا يستطيع العلم بدونها أن يكون ممكنًا، ولكنها ليست جزءًا من مادة العلم بحال من الأحوال. ولكن إذا كان العلم ينسحب إلى مستوى ثان للنظر في افتراضاته المسبقة الخاصة، ولكي يتخذ موضوعه -مثلًا- سيكولوجية العلم أو السياق الاجتماعي للتربية العلمية، أو إحالة المعرفة المنهجية تاريخيًّا إلى مؤسسات، وما شاكل ذلك، فلن يكون هذا إلا على حساب تكرار هذا الافتراض السابق على العلم الذي لا سبيل إلى تصور التناول العلمي من دونه، على هيئة تراجع.

ونظرًا لهذه الحقيقة وهي أن الافتراضات المسبقة المناسبة لا بد من وجودها بالنسبة لعمليات المعرفة المُنَظَّمة، يتصالح العلم مع التاريخ على نحو استرجاعي. فـ«المعروف» دائمًا أكثر مما صنع في موضوع البحث في العلوم الجزئية في سياق البحث المنهجي، كما ينبغي أن يكون «المعروف» أكثر إذا كان لا بد من المضي في عملية الإحالة الموضوعية الخاضعة لأسلوب محكم، والتي تؤسس بوصفها علمًا. ومن ناحية أخرى، يتلاشى الفايض المحيط بالمعرفة في المؤخرة كلما عمد العلم إلى التركيز على موضوعات محددة، وشدّد المنهج قبضته على نحو أكمل. وهنا ينتقل الفهم السابق المساند بالضرورة إلى المؤخرة. وهكذا تكون النتيجة المباشرة للتعريف الأولى للموضوعات التي يبدأها البحث المتخصص عامة هي أن الافتراضات المسبقة التي يقف تحتها قد طواها النسيان. وتاريخية العلم هي اعتماده -الذي لا يعرفه هو نفسه- على الظروف المعطاة في العالم الاجتماعي، وفي التراث على النحو الذي يوجد عليه حينذاك.

ومفهوم «كون» للنموذج الذي يدين بخصوبته النظرية –على الرغم من نقاده[٩٢]، إلى افتقاره للتحديد يبرز في شيء من الدقة المعقولة هذه الظروف السياقية المعطاة تاريخيًّا للنشاط العلمي، وهذا المزيج الفضفاض لعناصر شتى: نظرية، وعملية، وتقنية، ونفسية، وغيرها من الأشكال –يجعل النموذج مفتوحًا لنفاذ حياة- العالم العامة، والتاريخ، ومع ذلك فإن «كون» يصوغ مفهوم النموذج على صورة ضيقة بحيث لا يشير إلا إلى المعرفة الخلفية التي تقبل التعريف بالنسبة للعلوم المستقرة بالفعل. وهذا بلا شك خيال تأثر سرًّا بالمثل الأعلى للعلم؛ إذ لا يكاد يكون ممكنًا أن نميز الفروض المسبقة المكونة «للعلم السوي» في عصر معين بالوضوح الذي نُعرِّف به مفهوم النموذج وسط ذلك التنوع من العناصر التي يشملها. وهنا يصبح من العسير رسم الحدود الفاصلة لما يتبقى من تيار بأكمله من التراث.

ومن الممكن أن نلتمس البنية على هذا في تلك «النهضات» جميعًا التي تُبْعث فيها المعرفة التي يزعمون أنه قد تمّ تجاوزها، وأنها أصبحت مطروحة على جانب الطريق. مثل هذه «الإحياءات» ظاهرة كثيرة الحدوث في العلوم التاريخية، بل إنه حتى في العلوم الطبيعية التي يُعْني بها «كون» توجد ارتدادات غير متوقعة وإعادات تقويم للماضي تترك وراءها الإطار الضيق للنموذج السائد. وقد كانت الإجابة التي قدمها فييرابند بفوضويته المنهجية التي رفع لها شعارًا «كل شيء يمضي» عبر العصور، لا تعدو أن تكون مبالغة في واقع الأمر. بيد أنه يلفت الأنظار –بطريقته الجدالية- إلى التحديد الذي فرضه على نزعة «كون» التاريخية الكامنة، بمفهومه عن النموذج الذي جعله يبدو راسخًا بأن أسقطه على مثل أعلى للعلم.

بيد أن البصيرة التأويلية النافذة إلى الطابع التاريخي لكل معرفة، تتحرر من مثل هذه التحديدات. ولئن كانت هناك شروط لا يستطيع العلم بدونها أن يعمل على نحو سوي بوصفه مشروعًا فعالًا، فإن مثل هذه الشروط تسبق العلم وتتجاوز منطقة الموضوعات المحددة في وضوح والتي تَقبلها نظرية معينة. والروابط المعقودة مع

حياة -العالم والتي يشارك فيها كل إنسان، تتأسس؛ وتركيب المجتمع الاجتماعي والإيديولوجي قد لا يُغْفل حسابه، كما أن للتطور التاريخي للحاجات العملية، ومستوى الوعي الذي يصل إليه الجمهور العام- دورًا يلعبه هذا وذاك بوصفهما عوامل خارجية. وثمة مجال واسع تجري فيه الأبحاث السياقية الموجهة توجيهًا تاريخيًّا عن المنطقة المجاورة المباشرة والأبعد لتاريخ خالص للعام، بمعنى تعاقب النظريات المضبوطة وكشوف العبقرية. والمحاولات الأولى لتمهيد هذا الميدان قائمة فعلًا، وإن انحدرت بدورها أحيانًا إلى صياغة الأسئلة على نحو شديد التخصص. هناك إذن بحث سوسيولوجي واقتصادي للعلم، يهتم أساسًا بالسلطات المتحكمة أو بتطوير التوجيهات التخطيطية. وهناك فضلًا عن ذلك عدد ضئيل من الدراسات المستوحاة من الماركسية، والتي تمضي إلى ما وراء الدعوى العامة عن العلاقة بين القاعدة والبناء الفوقي، وتدخل في التفاصيل التاريخية(٩٣). ولكنها لا يمكن أن تكون مرضية، لأنها إما أن تكون على معرفة مسبقة بالنتائج، وأعني سيادة المقومات الاقتصادية، وإما أنها كتبت لخدمة نقد تم تصوره مسبقًا لما يسمى بالأشكال «البورجوازية» للمعوقات الاجتماعية للعلم. وقد ظهرت حديثًا بعض المحاولات المحسَّنة وفقًا لهذه الخطوط لربط مفهوم «كون» للنموذج المتطور باتجاه ضروري صوب «إضفاء طابع التناهي» على العلم من خلال السعي إلى أهداف خارجية ذات طابع اجتماعي وعملي(٩٤).

وإضفاء طابع التناهي على العلم معناه -قل ذلك أو كثر- استخدام العلوم النظرية الناضجة -أي القابلة للتطبيق التقني- بوصفها أدوات. ووفقًا لهذا النموذج فإن مرحلة إضفاء طابع التناهي تبرز حتمًا عندما يكتمل التعبير عن النموذج وتجسيده، على حين أن المراحل المبدئية للتوجيه الأول والتكوين البطيء النموذج ما برحت موضوعًا لاهتمام نظري محايد خالص. ومن المؤكد أن مدى التطبيق التقني يتزايد عندما تحل المسائل النظرية التي قدّمت الحافز الأصلي، وأصبحت عملية «حل الألغاز» تشغل

العمل العيني. وفي الوقت نفسه بالطبع، يتناقض التأثير المحدَّد نظريًّا للعوامل الخارجية على أعمال البحث في الخط الأمامي (خط الجبهة). ذلك أن الاسترزاع التقني لنتائج النموذج المؤكد تحدث دائمًا في مرحلة تالية: فهي لم تعد تؤثر على النموذج نفسه في صميمه، بل الأحرى أنها أصبحت مسألة تطورات خارجية. ومن ثم فإن دعوى الطابع المتناهي ليست مثمرة كثيرًا بالنسبة لنظرية العلم، لأنها مرتبطة بظواهر لاحقة في السياق الاجتماعي للعلم.

وأهم من هذا أن نقوم بتوضيح الاهتمامات العملية للموقف التاريخي، وإن يكن هذا أمرًا أشد عسرًا في الإدراك، ذلك أن تلك الاهتمامات بوصفها أصلًا خيوطًا هادية نتبعها في وعي –قل أو كثر– تشير إلى الاتجاه الذي ينبغي اتباعه عند أصل للنموذج. كيف يعمل حب الاستطلاع النظري الحقيقي(٩٥) على تنشيط المجتمع العلمي في عهود الثورة، وما مدى أهمية الاحتياجات المنقولة من التطبيق الخارج عن العلم **extra scientific**؟ فما زال النزاع حول التفسير الداخلي أو الخارجي للتطور العلمي قائمًا دون حل، ومن الواضح، أننا لا نكاد نستطيع أن نقول في هذه المرحلة أكثر من أن هناك مزيجًا من العوامل التي لا توجد بينها حدود فاصلة. ذلك أن ضغط الاحتياجات الاجتماعية وفرصة وجود ثروة من المواهب العلمية يعملان معًا وفقًا للظروف. وإذا كان لا بد للمرء أن يعمل بصدق على تطوير النظر البنيوي للثورات العلمية، فينبغي –على كل حال– أن يتجاوز مثل تلك الآراء السطحية. فحتى الآن، كان تركيز الدراسات على الحالات الفردية التي تمدنا بلا ريب بمادة مهمة لا سبيل إلى تجاهلها وإن كان من العسير أن نستخلص منها نتائج أعم(٩٦).

الجدل في التغير -النموذج

ألمحنا من وجهة نظر تأويلية إلى المأزق الناشئ فيما يتصل بمفهوم «كون» للنموذج، من حيث إنه يشكِّل إسقاطًا للعلم المستقر على ظروفه الخلفية. ويلزم عن هذا تقليل لقيمة المدى الذي يمكن أن يبلغه البعد التاريخي كله، ذلك البعد الذي تتحرك فيه المعرفة. والتقليل من قيمة التاريخ يتخذ للتعبير عنه شكلًا آخر هو زيادة التوكيد على مدى التغير بين العلم النظامي والعهود الثورية. وقد وُجِّه إلى «كون» اعتراض بأنه يبالغ في الفرق بين النظامية وبين الثورة، لأنه يأخذ أساسًا جانب العلم النظامي، وبالتالي، فإنه يمسرح بصورة مصطنعة التغير النقدي والثوري. أما بوبر[٩٧] فقد أرغم المشكلة -من ناحية أخرى- على سلوك اتجاه نفسي وأخلاقي دون وجه حق، من حيث إنه يرفع الموقف النقدي إلى مصاف القاعدة، ويحط من شأن العلم النظامي إلى مستوى الظاهرة الناجمة عن افتقار مزرٍ إلى النقد في وعي العلماء. بيد أن المسألة لا ترجع إلى التربية الصحيحة أو إلى الإدارة السليمة فيما إذا كان الموقف النقدي المتطرف الذي يراه بوبر من واجب العالم ينتشر في اللحظات النادرة من المد الثوري إلى التطبيق اليومي للعلم النظامي. والمفسرون لـ «كون» الذين يقبلون وجود تداخل وثيق بين النظامي والثوري لا يمكن تقسيمه إلى مراحل واضحة الحدود، يقتربون أشد ما يكون الاقتراب من الحقيقة. وما ينبغي فهمه هو كيف يعمل الاثنان معًا. ويبدو لي أن الأفكار الجدلية قد تكون مفيدة في هذا الصدد.

والتداخل المتبادل بين النظامي والثوري لا ينبغي أن يُعْزى إلى التتابع العرضي تمامًا لأشكال الوعي التي تتسم بالاستنارة أو ضيق الأفق سواء في ذهن عالم فردٍ بعينه أو في التنافس بين المدارس والمواهب. والمطالبة بتفسير بنيوي للتطور التاريخي تنشأ على نحو طبيعي تمامًا. ولا تكفي لتلبية هذا المطلب حالة المناقشة التي استمرت طويلًا حول

عدم قابلية النماذج للقياس أو ما بينها من تنافر. وما زلنا أساسًا عند النقطة التي تحدث فيها «كون» عن «عدم اكتمال الاتصال المنطقي»، والتي ترك فيها النقلات (فترات الانتقال) محوطة بالغموض[٩٨]. فلا بد أن يكون التفسير البنيوي للرابطة الداخلية في العناصر النظامية والثورية في وضع يسمح بتوضيح العلاقات العِلِّية المتبادلة بين النوعين. أما الركود الذي تمثله سيادة العلم النظامي دون بدائل، فينبغي أن يؤدي من حيث هو كذلك، وبدون تدخل العوامل الخارجية والعرضية إلى المراجعة من خلال الأزمات الثورية. وفي الجهة المقابلة، ينبغي أن يتطلب الاضطراب العام نفسه الذي ينتشر أثناء التغير الثوري استقرارًا متجددًا وإرشادًا حازمًا بواسطة المعايير. والعلاقات المتبادلة بين العنصرين والعلِّية المشتركة بينهما تنشأ عن مقدمة واحدة هي المعقولية وهذه المقدمة توضع فورًا بكل تأكيد مع قبول العلم.

وتحت مقدمة المعقولية يبدو الطابع النظامي للعلم على أنه تضييق موفَّق الرؤية على أساس تنازل عام عن البدائل الأساسية. وحيثما لا يقبل العلم سوى إمكانيات خاصة تمامًا للتحقيق، وهي إمكانيات تتعادل مع المعقولية بفضل معيار معتمد لا يقبل الشك –في هذه الحالة يتهددنا خطر تقييد المعقولية. ولهذا التقييد (أو التحديد) القوة الواقعية لحالة الأمور القائمة في صفِّه، ولكنه لا يمتلك الأساس المكتسب صراحة من التفاعل بين البدائل. وتحديد المعقولية الذي يظل خارج نطاق الملاحظ يعادل في حد ذاته مقياسًا معينًا للا معقولية. ومقدمة المعقولية التي تكون حاضرة بوصفها جزءًا من افتراض العلم، تقدم بنفسها الأساس الكافي الذي يدعونا إلى مراجعة إمكانية اللامعقولية في حالة المعرفة المنظّمة. أما النقد الثاقب الذي يتخذ صورة زعزعة نموذج مقبول ليس في حد ذاته حَدَثًا طبيعيًا غامضًا، يصيب على نحو متواتر المجتمع العلمي كل بضعة أجيال كأنه وباء. فالنقد ينشأ من الصراع بين الاعتقاد في المعقولية وبين الشك فيها في حالة نموذج معين.

ويتبدى الصراع بالنظر إلى المقدمة الصورية بوصفه صراعًا منطقيًا. بيد أن الساحة

التي يدور عليها النضال هي التاريخ. أما التفسير البنيوي الذي يسهم في مشكلة تغير النموذج باستخدام المقولات الجدلية -فيتحرك بين المنطق والتاريخ. وتسوية هذا النزاع الذي تتصارع فيه عقيدة المعقولية مع النقد باسم المعقولية فهي تغير النماذج كما يحدث تاريخيًّا، على حين أن سبب التغير ذو طبيعة منطقية ولا يستنفد نفسه في وصف تغير يطرأ على أي موقف معين.

والنتيجة أن الحل يأخذ شكل توقع المعقولية الذي يربط بنيويًّا تحقق العلم بكل نموذج مُفْترض، والذي يتم في الواقع إشباعه. وأزمة القديم هي في حقيقة الأمر التسليم بنموذج جديد. وللانتقال من الواحد إلى الآخر أسباب عقلية. تقتضي العلاقة المنطقية بين النموذج الثاني والنموذج الأول، على أساس التتابع المعقول- أن تُستبعد الصدمات والشكوك التي أدت إلى انهيار النموذج الأول، من النموذج الثاني على أقل تقدير. وإلا فإن هذا النموذج الأخير لن يستطيع أداء الوظيفة الموكولة إليه وفقًا لهيكل النشاط العلمي. فالنموذج الخَلَف غير المُرْضي لن يكون خَلَفًا في واقع الأمر.

بيد أن استبعاد التحديد الخاص بالنموذج الأول من النموذج الثاني لا يضمن بحال من الأحوال ألا تظهر هنا ضروب من القصور مختلفة تمامًا عن سوابقها وربما اعتبرنا التحديدات الجديدة انحدارًا من نواح شتى إلى مستوى أدنى من المستوى الذي بلغه النموذج السابق فعلًا. ومهما يكن من أمر، فليس من الممكن اتخاذ قرار في هذا الموضوع على نحو قَبْلي، وبمعزل عن المعلومات التي نستطيع تحصيلها عن تاريخ العلم. والتتابع المُرَتَّب للنماذج بالنسبة لبعضها البعض لا يتطابق مع أي نموذج أنطولوجي للعملية كلها. وقد كان رد فعل بوبر في كتابه الأخير على نسبية «كون» التاريخية، هو دعوته إلى المفهوم المبالغ فيه عن «المتشابه»(*) **verisimilitude**(٩٩). وهذه الغائية المقصودة لتقدم تسير فيه المعرفة في خط مستقيم واحد صوب أشكال أكثر كمالًا تحكمه نقطة التلاشي النهائية لنظرية صادقة صدقًا حاسمًا عن الواقع ككل -هذه الغائية لا سبيل إلى

(*) المتشابه هو ما يحتمل الصدق والكذب بحيث لا يستطيع المرء أن يبت فيه بصفة قاطعة (المترجم).

الدفاع عنها على أساس تاريخ العلم دون مساندة الفروض شبه -الميتافيزيقية.

وهذا التفسير الحر نوعًا ما الذي قدَّمْتُه لنظرية تغير -النموذج يبدأ من ذلك المزيج الخلاب- وإن لم يكن واضحًا تمام الوضوح -من التاريخ والمنطق الذي اجتذب أيضًا مفسرين آخرين لهذه النظرية. وأنا أعتقد عن يقين أن إهمال البعد التاريخي في تفسير غائي قائم على مثل تضمين نموذج- في النموذج الذي يليه حتى نبلغ نموذجًا نهائيًّا، أو اختزال التاريخ إلى «الكمية المُهْملة» لسيكولوجية الجماعة **group –psychology** لعلماء فرديين -هذا الإهمال يعمل على تقويض الرابطة الحاسمة بين المنطق والتاريخ في تصور «كون». بل إن المؤلف نفسه يفشل في إيضاحها حين ينحرف إلى نظرة شبه داروينية للتطور العلمي[١٠٠]. وما ينقصه هو منطق للثورة البنيوية للنظريات. وعلى هذا المنطق أن يدرك أي حكم مسبق مطلق على غايات العملية- من تحت العقلانية في الشكل العيني لنموذج ما -عليه أن يدرك إلغاء هذا النموذج، والبحث عن نموذج جديد بوصفه نقلة ضرورية باسم العقلانية. وكل من يطلب المعونة في هذه المشكلة المعقدة غاية التعقيد يجد لمحات قيِّمة في المنهج الجدلي. وقد فطن فييرابند بحق إلى هذه المماثلة، وإن وضع ترابطات غير مرغوب فيها بين الجدل وبين ليبرالية «ميل» **Mill** السياسية أو الدعوات الفوضوية إلى الحرية المتطرفة. وأنقى عرض للمنهج الجدلي يوجد -كما هو معروف جيدًا- في منطق هيجل[١٠١]. وللأغراض الحالية، استخلصت منه بعض العبارات التي يمكن أن يكون فيها شيء من النفع للاتجاه صوب «منطق فترات الانتقال»[١٠٢] **Logic of transitions**. وعلى هذا المنطق أن يُعْني بالعقلانية حتى في الظروف التي تعاني فيها العقلانية أزمة، على حين أن البعد التاريخي يقوم بدور تكويني في مواقف العقلانية غير المكتملة. وما يحدث في فترات الانتقال هذه يقوم المنطق بتحليله. وحدوث هذه الفترات على الإطلاق وتكرارها إلى ما لا نهاية مع كل تغيير -للنموذج- هاتان علامتان على تاريخية معرفتنا.

هذا التخطيط الموجز يستطيع أن يدعي لنفسه على أحسن تقدير ولأول وهلة شيئًا من

المعقولية. وينبغي أن يكون حافزًا لنظر جديد، وباللجوء إلى التأمل الجدلي -للمسائل التي لا تنقطع مناقشتها في أعقاب التحليل البنيوي للثورات العلمية، والتي تدور حول الوضع المنطقي لفترات الانتقال هذه التي تؤدي من نموذج مثبَّت للمعقولية إلى نموذج آخر. وقد يبدو هذا مزعجًا بالنسبة للمحترفين الذين يحطون من شأن هيجل. بيد أن الازدراء قد يكون أحيانًا مجرد تلون يحمي الجهل. وفي هذه الحالة، قد تكون ثمة حاجة لتغير نقدي للنموذج!

دفاع إشتجموللر عن الاتباعية

وبعيدًا عن مثل هذه التأملات الخطرة يقف فولفجانج إشتجموللر **Wolfgang Stegmüller** الذي توسع في نظرية العلم ولغة النزعة التجريبية التحليلية ودافع عنهما في دقة بالغة، وعلى نحو موضوعي. ذلك أن ظاهرة انحلال النزعة التاريخية التي ظهرت مع كون داخل المدرسة، والحركة التي تبعته تتطلبان جهودًا مكثفة من جانب القوى المدافعة. وخير دفاع دائمًا يقوم على عدم إنكار حقوق المنشقين تمام الإنكار، لأن هذا قد يدفع موضوعيًّا إلى ظهور منافسة تضفي بالضرورة طابعًا نسبيًّا حتى على وجهة المُدافع الخاصة. ومن الأفضل التسليم بتعديل للحقوق النسبية في سياق أوسع لموقف المرء، بحيث يمكن أن يضم الانحراف المفترض على نحو يصل تفسيره بصورة ملائمة داخل هذا الإطار. وهذه الاستراتيجية لمثل حركة الالتفاف هذه تميل إلى أن يطلق عليها ذلك الاسم الرنان «إعادة البناء العقلانية» **rational reconstruction**. وهذه التسمية تقتضي أن:

١- إعادة البناء ضرورية، إذ من دونها تكون القضية موضع النزاع لا معقولة تمامًا، ولا سبيل إلى مناقشتها.

٢- المضمون العقلي وحده هو الذي سيعاد بناؤه، وأن الزوائد غير الجوهرية أو

اللامعقولة تفلت من هذه المحاولة.

٣- إعادة البناء الصحيحة تتمشى مع معايير العقلانية بوجه عام.

وتسعى إعادة البناء الأساسية عند إشتجموللر[١٠٣] إلى أن يحل محل تغير -النموذج المُعْتَرَض عليه، والظاهرة المصاحبة له، أعني الصدمة الموجهة لبناء العقلانية الراسخ- مفهوم عن إجلاء النظرية (عن مستقرها)، وهذا المفهوم يطرد بعيدًا خطر اللامعقولية في الفجوات القائمة بين النماذج. ويعتمد إشتجموللر أساسًا على كتاب ج. سنيد j. Sneed «البنية المنطقية للفيزياء الرياضية» (١٩٧١). ومع «سنيد»، يبدأ من لُب النظرية الرياضي بوصفه متميزًا عن تفسيراتها التجريبية، كما يقبل أيضًا مع سنيد معيارًا للتنظير يكون الحساب الرياضي للكميات أو الدالات داخل النظرية ممكنًا وفقًا له بالرجوع إلى النظرية نفسها فحسب. وبهذه الطريقة، يمكن تثبيت اللب الرياضي للنظرية وتجاوز النزاع القديم حول تبعية النظرية للمراعاة التجريبية للجُمل الذي أفضى -ضمن أمور أخرى- إلى مفهوم النماذج. وفي الوقت نفسه، يُمَهّد الطريق لإيضاح التطور الدينامي للنظريات. ولا ينبغي على المرء أن يأمل -كما فعل بوبر- في تزييف نظرية على أساس تجربة لا بد من التفكير فيها بوصفها مثلًا مزيفًا بمعزل عن النظرية. بيد أن المرء ليس في حاجة أيضًا -مثل «كون» إلى الاستسلام حيال «تحول للصورة» (جشتالت) Gestalt يحدث بغتة وعلى نحو لا معقول منطقيًّا -بين النماذج.

وهذا اللب المستقر للنظرية يسمح للمرء بالحديث عن «إمساك» بنظرية، أعني أنه يملك إمكانية التطبيق التجريبي للنظرية في عدد من الجوانب خلال تكوين الفروض القابلة للاختبار. والإمساك بنظرية بهذا المعنى يمثل الشرط الذي وضعه «كون» لقيام العلم النظامي. فقد يفضي التفسير التجريبي للب النظرية عند علماء مختلفين -إلى تناقضات بين فروضهم المتناظرة. ولما لم يكن من محيد عن افتراض عدد لا محدود من التفسيرات الممكنة، فقد يكون من التسرع أن ننسب عدم الاتساق في عدد من التطبيقات المقترحة إلى لب النظرية الذي يتصف بالمعقولية في حد ذاته. ولا حاجة بنا

إلى استخلاص النتيجة المتطرفة للتخلي عن النموذج كله الذي يقوم على أساس لب النظرية. فهذا يوقعنا في خطأ إلقاء الطفل مع إلقائنا للحوض الذي يغتسل فيه، والمؤكد هو أن العجز عن إيجاد حل بنظرية يضعها المرء لا يطعن أبدًا في النظرية، وإنما يطعن في العالم، وهكذا لا تثبت تلك النتائج المتطرفة إلا أن الكائن البشري قد أخفق في أداء رسالته(١٠٤).

ومن الجلي أن استراتيجية إشتجموللر تهدف إلى الدفاع عن العقلانية الكامنة في نظرية ما من حيث هي كذلك، واستبعاد الظواهر المُتْعبة بالنسبة لوضع العوامل النفسية العارضة. وهذا معناه إعادة تقديم الفَصْل المجرد اللاواقعي للنظرية في حد ذاته على جانب، والموضوعات المتناهية التي تتراجع دائمًا خلفها على الجانب الآخر -هذا الفَصْل الذي كانت ميزة كون العظمى هي أنه تغلب عليه. وتحت الشعار الصريح «الشك من أجل النظرية» **In dubio pro theona**(١٠٥)، يشرح إشتجموللر الثورة على النحو التالي، أولًا، يجدر بنا استخدام كل أنواع التعديلات التي أدخلت على التفسيرات التجريبية لكي نحتفظ باللب الرياضي للنظرية سليمًا دون اهتزاز. ثم ينبغي على المرء بعد ذلك أن يفكر في توسيع هذا اللب الذي ما فتئ يؤدي وظيفة مُحافِظة. وأخيرًا، قد تزيح نظريةٌ نظريةً أخرى عن مكانها، وإن لم يشرح إشتجموللر بالتفصيل متى وكيف وفي أي ظروف. ويتبقى سر تغير -النموذج كما هو، وإن تغيّر اسمه إلى «إجلاء - النظرية» **theory –dislodgment**.

ولا توضع سوى مسلمة واحدة لسد الثغرات في المرحلة الانتقالية فلا بد أن تكون النظرية التي أجليت عن مكانها قابلة للإحالة إلى النظرية البديلة التي ظهرت حديثًا. وعلى هذا النحو يمكن ضمان شيء من التقدم الذي يمكن أن يتم دون أي خطة غائية شاملة. ويريد إشتجموللر على هذا النحو أن يتوسط بين «متشابه» بوبر، وبين النزعة الداروينية العمياء على طراز «كون» وهنا يلتقي إشتجموللر بالاعتراضات، المتوقعة بأنه من العسير اختزال تاريخ العلوم بأسره وفي جميع مراحله إلى صيغة إحالة القديم إلى

الجديد بفصل مجالات المؤرخ عن مجالات المشتغل بمنطق العلم[١٠٦]. فلا يستطيع أحدهما أن يحكم في نهاية الأمر على ما يعرفه الآخر، ومن ثم، يجب أن نعود مرة أخرى إلى الموقف الذي ساعد توليف «كون» على التغلب عليه بصورة منتجة.

والإهابة الفاترة بـ «كانط» لا تساعد أيضًا على الخروج من المأزق[١٠٧] إذ ينبغي مقارنة لب النظرية الراسخ بمبادئ كانط القبلية للمعرفة، على حين أن التطبيقات التجريبية البعدية تسمح بإحداث تغير يمكن تفسيره بالمصطلح التاريخي. وعلى كل حال ليس هذا القبلي قبليًّا تمامًا، ما دام إشتجموللر نفسه يريد أن يضع في اعتباره –من حيث المبدأ– ديناميات –النظرية التي تنطوي على اللب المتين. فإذا استسلم الوضع القبلي لمبادئ كل معرفة، فلن يتبقى إلا إضفاء الطابع النسبي على لب خاص بالنسبة لمجموعة خاصة من التطبيقات، وهذه العلاقة سوف تبرز دائمًا في البعد التاريخي. وعلينا أن نتابع هذا الفكر خطوة أخرى لنجد أنفسنا عائدين إلى التفسير الجدلي لتغير –النموذج.

وتثبت عملية الإحالة النسبية للمبادئ المطلقة في علاقتها بما تنجح في شرحه أنها عملية مرنة حتى فيما يتعلق بما لا يمكن شرحه بنجاح على أساس تلك المبادئ. إذ إنه من الاستبصار الذي أصبح الآن ممكنًا في الحدود التي يصطدم بها التحقق المنشود، تنجم حركة لمحاولة الإقدام على مشروع جديد يواجه مصيرًا مماثلًا. ومن خلال الإحالة النسبية للمبادئ إلى ما تستطيع أن تحققه وما لا تستطيع، يصبح في الإمكان مقارنة الأشكال المنوعة للإحالة الفعلية للعقلانية الواحد إلى الآخر. إذ تندرج تحت نوع الرابطة الباطنة (المحاثية) حيث يمكن أن يُرْبط أحد الأشكال بما في شكل آخر من عثرات. والحركة التي تظهر على هذا النحو، والتي تتمسك بفكرة العقلانية دون أن توحِّد بينها وبين أحد تحققاتها، تسمى في التراث «جدلًا». وقد كان هيجل –على كل حال– هو أول من أضفى الطابع النسبي على كانط بالمعنى المشار إليه. وهذا المنهج الجدلي الذي يثير الرعب في قلب إشتجموللر يمتاز على ذلك التأرجح بين النزعة

الكانطية عن القَبْلي الراسخ، والإحالة النسبية التاريخية التي تنكر على القَبْلي أنه يفكر في هذه الرابطة في اتساق حتى النهاية.

بيد أن جهود إشتجموللر لكي يبدو محافظًا فيما يتعلق بالنظريات، بينما يعترف في الوقت نفسه بضروب التقدم التي أحرزها «كون»، هذه الجهود مآلها الإخفاق: وكما يقول مثل الأطفال، لا تستطيع أن تحتفظ بالكعكة وتأكلها في آن واحد. وعملية تثبيت العقلانية ضد التشنجات الثورية التي تستخدم لأول وهلة التمييز بين اللب البنيوي والتطبيقات التجريبية استخدامًا بارعًا، هذه العملية لن تنجز شيئًا إذا كان لا بد لها أن تظل تقبل في النهاية عمليات غير قابلة للتفسير لإجلاء -عنصرية. وأقصى ما تنتهي إليه هو إعادة صياغة تفصيلية، مع استخدام مؤثر للتقنيات السابقة لاستبصارات «كون» التي تفوتها النقطة الحقيقية للتصور على نحو منهجي.

النزعة البنائية

من اتجاهات نظرية العلم اتجاه يدور حوله الجدل على نحو أصيل، ومن الواضح أنه يسمح بامتداد يتجاوز المجال الضيق لموضوعات نظرية العلم التقليدية، وهذا الاتجاه هو ما يسمى بـ «البنائية» **constructivism** ولقد تطورت البنائية بمعزل عن المبادئ الوضعية التي أرستها جماعة فيينا والتي امتدت بوصفها بفضل «فلسفة العلم» الرسمية. بيد أن البنائية لا ترتبط أيضًا -إلا قليلًا- بالطرف المضاد، أعني «بالإنسانيات» التي تعود في تحولاتها جميعًا إلى ذلك النزاع الموقّر بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الإنسانية. أما التصور البنيوي فيمثل تطورًا منفصلًا إلى حد ما، ويرجع إلى بعض الأفكار التي لم تُدْفن تمامًا لفيلسوف غريب الأطوار يُدعي هوجو دينجلر **Hwgo Dingler**. ومواصلة هذه البدايات التي يعد بول لورنتسن **Paul Lorenzen** المسؤول عنها في المقام الأول عُرِفت فيما بعد باسم مدرسة إرلانجن **Erlangen School**. مثل

هذه اللافتات لا تنبئ بالكثير، بل إنها أساسًا طرائق لتهدئة الاهتمام في الآراء العامة والتصنيف. فما ذلك الذي يسعى الاتجاه البنائي إلى تحقيقه من الوجهة الفلسفية؟

الفكرة الأساسية في البنائية هي طلب بناء ينظّمه منهج بصورة مُحْكَمة لجميع المفاهيم والإجراءات المهمة بالنسبة لعلم معين. فالأحكام العلمي لا يتطلب أن تكون التعريفات المتصلة به والتقنيات الخاصة معترفًا بها ومستخدمة فحسب. وعلى العالم الصحيح أن يفسِّر كل شيء تستخدمه التخصصات المختلفة عادة دون تقديم تفسير كامل للمعرفة السابقة التي تُعْطي ببساطة عند وضع هذه التخصصات. وفي مضاد هذا، تضع البنائية المثل الأعلى للأساس الشامل. وقد بدأ دينجلر من مشكلات أسس الهندسة والفيزياء التي برزت منذ النصف الأول من هذا القرن. والسمة الصورية التي تميز برنامج البناء، تسمح على كل حال بامتداده إلى العلوم النظرية جميعًا، بل تتجاوز ذلك إلى المجال العملي، ذلك المجال الذي لا سبيل إلى تناوله منهجيًّا، أو النظر إليه بوصفه معرفيًّا بالمعنى الدقيق -وفقًا لتصورات علم الأخلاق السائدة. وأيًّا كان الأمر، فإن البنائية تُنْاقش اليوم فيه هذه النسخة المتوسعة[١٠٨].

ويقتضي هذا الطلب الصارم لبناء منهجي يستوعب المفاهيم والإجراءات جميعًا، مجموعة المشكلات المرتبطة ببداية مطلقة. وإذا كان المرء على يقين من أنه لا يوجد شيء وراء سلسلة الخطوات البنَّاءة لم يفهم بعد، وما زال في حاجة إلى تناول منهجي - في هذه الحالة فحسب تكتسب البنائية تلك القوة من الإقناع التي تجعل برنامجها شديد الجاذبية للكثيرين. وقد كتب دينجلر عن هذه النقطة قائلًا:

هناك طريقان مختلفان يمكن أن نصل بهما إلى البداية. فنحن نستطيع إما أن نبدأ «من المنتصف» أو «من نقطة الصفر». أما المحاولة الأولى فمعناها أننا نبدأ جهودنا من «أي مكان» في الحياة المدنية. وفي هذه الحالة يمكن أن يتخذ البحث اتجاهين من نقطة البدء هذه. «إلى أسفل» من حيث إننا نسعى إلى العثور على «أسس» لتوكيداتنا المبدئية. أو أننا نستطيع -من ناحية أخرى- أن نتحرك «إلى أعلى» لاستخلاص النتائج من تلك

التوكيدات. هذا الإجراء الذي يبدأ من الوسط يستخدم عمومًا في العلوم القائمة وفي الفلسفة، والنزعات الوضعية والتجريبية جميعًا تبدأ على هذا النحو. أما التناول الآخر الذي يبدأ من نقطة الصفر فقد تكررت محاولته أيضًا (بواسطة ديكارت أولًا وقبل كل شيء) ولكن دون أن يصيب نجاحًا تامًّا. وهذا المنهج الأخير هو ما سوف نتبعه هنا(١٠٩).

ويعلم أصحاب النزعة البنائية بالطبع أن أحدًا لا يستطيع أن يفلت من ظروف السياق البرجماتي العادي، «للحياة المدنية» على حد تعبير دينجلر بأسلوبه العتيق نوعًا ما. فما من أحد يستطيع أن يطرح جانبًا ببساطة المعرفة السابقة التي تطورت في الحياة اليومية، ووجهة النظر المتضمَّنة في اللغة العادية. بيد أن البنائيين ينكرون أن هذه العوامل المعطاة خليقة بإحداث تأثير لا سبيل إلى مقاومته، أو حتى تأثير حاسم. فهم يريدون -على نحو بنائي- أن يتحكموا في جميع العناصر المتصلة بموقف -الحياة الفعلي، بل وتصحيحها إذا لزم الأمر. هذا الاتجاه يتعارض لأول وهلة تعارضًا تامًّا مع التفسيرات التأويلية لحياة- العالم. وللغة الذاتية المشتركة المستعملة، بوصفه افتراضًا مسبقًا يتعذر تجاوزه(١١٠). ولكن عند النظرة الثانية يمكن أن نرى أنه من الضروري بالنسبة لأكثر الخطوات أولية للبناء، أن نعود إلى المعطيات الموجودة في مجال سابق على كل ثقافة، وكل علم، وكل فلسفة.

ومهما يكن من أمر، فإن إثبات الافتراضات المسبقة لبداية عند نقطة -الصفر لا يمكن أن ينجح دون بعض الافتراضات المسبقة، التي وإن لم تكن جوهرية حقًّا، إلا أنها تتعلق بالإجراء المنهجي نفسه. وهذا معناه أن المنهج البنائي نفسه يستخدم التوكيد- الذي يمكن التحكم فيه على نحو ذاتي مشترك، لجميع المعلومات، وخطوات الحجاج، والأساليب الفنية (التقنيات)... إلخ، والتي تتعلق ببناء علم منذ بداياته الأولى. هذا التوكيد يعني بناء الهيكل النظري وإعادة بناء افتراضاته المسبقة السابقة على العلم، يقع في سياق حوار يوجه فيه أحد الطرفين -وفقًا لقواعد معينة كما يحدث في أي لعبة- تحديًا، ويكون من اللازم أن يرد عليه الطرف الآخر بأداء أفعال خاصة. ولعبة

الحوار هذه تسمح بتقديم جميع المقومات اللازمة للتقدم المنهجي المنظَّم من مرحلة إلى المرحلة التالية. بيد أن الحوار نفسه والتقديم المتتابع للمفاهيم اللازمة، والأنشطة وأشكال الإجراءات الأشد تعقيدًا لا تنشأ في فراغ. ذلك أننا نفترض مسبقًا أبسط القدرات العملية أولًا وقبل كل شيء. فلا مندوحة للمرء من أن يتقدم- كما هو الحال في تحليل فتجنشتين لألعاب -اللغة البسيطة- على أساس أن أفعالًا معينة سوف تؤدَّى. فلا بد من تعلم الاستعمال البدائي العملي لأشياء الحياة اليومية فعلًا قبل أن يبدأ الإجراء المنهجي في التحرك على الإطلاق. وعلى هذا الأساس تُبْني الخطوات البنَّاءة الأولى: فهي تتطلب أبسط الأنشطة مثل رسم الخطوط، و«إنتاج» أشكال، و«تحقيق» علامات. ومن أبسط هذه الأفعال، تُشَيَّد أفعال أشد تعقيدًا، وتوضع قواعد أعلى، وتصاغ مفاهيم أعم. ومن الممكن إظهار التقدم المنظم بوضوح -في يسر في سلسلة الخطوات بيد أنه لا سبيل إلى تقديم المهارات الأولية ذات الطابع العملي نفسها فلكي يكون من الممكن منهجيًّا «تقديم» أي شيء على الإطلاق، لا بد من الرجوع إليها هي نفسها.

وفضلًا عن ذلك، فإن الافتراضات المسبقة التي ينبغي اتخاذها من «الحياة المدنية» السابقة على كل ممارسة للنظام المنهجي -هذه الافتراضات جوهرية بالنسبة للبنائية. وتبدو القدرة على الفعل منذ البداية على أنها استعداد للمحاكاة على أساس طلب معين. وما إطار عملية التقديم سوى حوار ذي طابع تعليمي أو تعلمي. والخطوات التي لا بد من اتخاذها موجَّهة من الخارج. فمن الضروري إذن ألا يمتلك المرء سيطرة على التعامل العملي مع الموضوعات فحسب، بل أن يفهم الطلبات أيضًا، وأن يكون قادرًا على محاكاة ما سبق فعله، وأن تكون له القدرة عمومًا على التعلم. والقدرة على التعلم هي ما يعطي أهم حافز للبناء المنهجي. وبدونها لن تكون أي خطوة ممكنة، ولن تحرز سلسلة الخطوات المنتظمة أي تقدم.

وقد لا يكون من الملائم أن يتوقف المرء كثيرًا عند هذه الافتراضات المسبَّقة إذا لم يكن الطلب المنهجي يقف على قدميه معها، أو ينهار بانهيارها. وهذه المسألة في حد

ذاتها، مسألة أصل هذه القدرات جميعًا في علم النفس الاجتماعي، وفي الإنثروبولوجيا، أو حتى في التاريخ الثقافي -ليست مجدية، ما دمنا نفترضها مسبقًا فعلًا أيًّا كان ما نصنعه، حتى عندما نضع المسائل التي تتعلق بالأصل. ولقد أثبت التحليل اللغوي بحق -اتباعًا لفتجنشتين- أنه من المحال توجيه أسئلة ذات معنى على مستوى أعمق من السيطرة على لعبة -اللغة بالنسبة للغة العادية بوصفها شكلًا مركَّبًا من أشكال الحياة. فهو لم يفعل إذن أكثر من أن ذكَّرنا بقيمة لا يمكن أن يجادل فيها أحد على نحو جدي، على الرغم من أنه يتضمن وقاية قيمة ضد برنامج اللغة المثالية.

والبنائيون ليسوا من مدمني الأوهام القديمة عن اللغة المثالية ومع ذلك، فإنهم يتعهدون بإرساء أساس منهجي لما هو معطى في الحياة العملية، وفي الحديث اليومي.. الذي يعترفون به هم أيضًا -هذا الأساس الذي يجعل من الممكن- من وجهة نظر أوسع -اتخاذ قرار عن العقلانية أو اللا عقلانية التي توجد هناك بصورة ضمنية. ولكن، لما كان من الضروري- لغرض التقديم المنهجي نفسه -وهو غرض صائب بكل تأكيد منذ بدايته -أن نفترض وجود قدرة على التعلم تتحكم- حواريًّا -في الخطوات الفردية، ولا بد من اكتسابها، لا في التقدم المنهجي نفسه، بل قبله فعلًا،- لما كان الأمر كذلك، فإن الناتج خليق بأن يكون متواضعًا إذا قيس بالحفاوات البنائية المهيبة التي تلقاها البداية من «نقطة -الصفر».

ويكاد يكون من غير الممكن أن نتجاهل هذه الحقيقة وهي أنه إلى جانب الإطار المفترض للحوار، والتعليمات، وتنفيذها، والتمرينات السابقة والمحاكاة، وفهم الأدوار المختلفة للأطراف -إلى جانب هذا كله تقوم مقدمات معينة عن العقلانية التي تحدد الإجراء المنهجي، والتي لا يمكن توضيحها أكثر من ذلك، إذ لكي نصوغها في موضوع قائم بذاته، لا بد من تكرار الخطة المنهجية. أما إجراء العقلانية الذي يمكن إدراكه مباشرة -من ناحية أخرى- في عملية البناء، فهو مجرد إلى أعلى درجة. و«العقلاني» هنا يعني ببساطة أنه منهجي، و«المنهجي» معناه التقدم خطوة خطوة دون قفزات مفاجئة

أو دوائر. والطلب العام للفكر المنهجي جدير بلا شك بحق الاستماع إليه، وينبغي أن يصبح إلى حد أبعد كثيرًا من المألوف عادة –التزامًا بيِّنًا– بذاته من التزامات الفلسفة.

بيد أن المطالبة بالمنهج بما هو كذلك، لا يحدنا إلا بنصيب متواضع من المعلومات عن درجات العقلانية الممكنة، أو حتى عن اللاعقلانية التي ينبغي أن نتحاشاها إذا لم يكن من الممكن شرحها في حدود المضمون. وفي حدود المضمون، لا يملك النداء المجرد شيئًا يقوله على الإطلاق، لأنه يرتبط ارتباطًا شديدًا بالترتيب الصوري للتتابع المجرد. فأي خطوة نتخذها بعد أي خطوة؟ وفي أي سياق يتخذ أي مفهوم مكانه؟ وعقب أي تمهيدات يمكن أن نقدّم أي إجراء؟ وهلم جرا –وهذه كلها أسئلة خاصة بالمضمون، ولا يمكن أن نجيب عليها إلا بالرجوع إلى فكرة المنهج. وهنا تتدخل القدرة على الحكم من جانب الطرف الذي يقوم بالتقديم في الحوار، وهي تعكس بالطبع أيضًا فهمه السابق. والإهابة بالتتابع المجرد للخطوات لا تمنح أي سلطة في هذا الشأن.

ويتضح هذا تمام الوضوح فيما يتعلق بالبدائل الممكنة جميعًا. وقد تبدو سلسلة مختلفة من الخطوات أنها منهجية أيضًا، وقد تكون على المستوى نفسه من العقلانية وإن كانت تمثّل بديلًا عن الاقتراح الأول. وسواء كانت البدائل متساوقة أو لم تكن، وسواء كان أحدها أفضل، أعني أشد خصوبة، أو أكثر تشددًا، أو أكثر في أي صفة أخرى من الآخر –فهذه كلها أسئلة جديدة لا محيد من أن تعرض نفسها. ومن المحال أن يرى المرء من هو الذي ينبغي أن يبت في مثل حالات النزاع هذه، طالما لا توجد معايير تتجاوز فكرة المنهج. ولا تملك البنائية إجابة تستطيع تسليمها، إذ إنها لا تضع عمومًا مثل هذه الحالات في حسبانها. والإجراء المنهجي لا يتخذ بالنسبة لها –سوى شكل واحد، وسلامة الطريق المتحرر من الشك الذي تسلكه البنائية تقوم أسسها على اعتبارات صورية.

مذهب القرار أو الأساس المتعالي

اتضحت حدود البرنامج الذي يقوم بعملية تجريد من الأسئلة وضوحًا لا مزيد عليه في نقاط حاسمة. وهكذا لا يستطيع الأساس البنيوي -فيما يتعلق ببداياته، أن يحرر نفسه أبدًا تمام التحرر من عنصرٍ من عناصر مذهب القرار **decisionism**، بل إننا نجد عند دينجلر أن الطابع الخاص للبداية، أعني مظهرها بوصفها قرارًا، يلقي توكيدًا شديدًا. ذلك أن طبيعة القرارات التي لا ترتبط -على عكس الأسس النظرية- بأي ارتباطات حجاجية، والتي تظهر تلقائيًّا، تبدو وكأنها تتيح منفذًا من مشكلة الارتداد بحثًا عن مبرر. وبالطبع، أن البداية لا تأتي على نحو جزافي، ما دامت توضع في وضوح. بيد أن فعل البداية نفسه لا يتطلب مزيدًا من الأسباب. والبنائية تؤسس نفسها في وعي تام على الافتراضية المسبَّقة للنشاط العملي من حيث هو كذلك.

وهذا يؤدي بها حتمًا إلى الاقتراب من فشته اقترابًا شديدًا. والبداية الديكارتية التي يشير إليها دينجلر، بدأت -كما هو معروف جيدًا من نشاط الوعي الذي لا يستطيع أي شكل للفكر، أو حتى الشك الجذري في الافتراضات المسبقة جميعًا- أن يهمله. أنا أفكر **ego cogito**. بيد أن هذا الحل غير كاف بالنسبة للمشكلات المرتبطة بالافتراضية المسبقة التي تصارعها المذاهب الفلسفية الأحدث عهدًا. فقد جاء الاعتراف على الفور بأن الوعي الذاتي الذي يصاحب كل شعور بشيء ما لا يمثّل أي نوع من البداية المطلقة، ما دامت الذات المشار إليها لا سبيل إلى التفكير فيها دون موضوع. وهكذا نفترض هنا شيئًا مسبقًا، وليكن هذا الشيء هو عالم الموضوعات الذي لا بد للوعي من أن يفصل نفسه عنه أولًا حتى يستطيع أن يجد نفسه. بيد أن ما نبحث عنه هو بداية بحيث لا يفترض وضعها شيئًا آخر مسبقًا ولا يمكن أن يكون هذا إلا بداية تضع نفسها بنفسها.

وكان فشته هو أول من أدرك هذا، فأقام «نظريته عن العلم» التي كان من المفروض

أن تبسط علوم المجاليْن النظري والعملي جميعًا ابتداء من مبدأ أول، على «الفعل» الأصلي للأنا. فالأنا لا يوجد على الإطلاق قبل أن يقول «أنا» لنفسه، وبالتالي يضع نفسه. وظهور هذا الفعل الأصلي لتحديد هوية الذات لا يتطلب بلا ريب أي افتراضات مسبقة أخرى. غير أن «أنا» فشته المطلق قوبل منذ البداية باتهامه بالتمركز الذاتي المبالغ فيه من نقاد شعبيين، ولكنهم سطحيون تمامًا. وينبغي على الحُكْم المُنْصف على كل حال أن يعترف بأن «الأنا» التي تضع نفسها منذ البداية، هي بالنسبة لنظرية فشته عن العلم المفتاحُ الحاسم لمشكلة الافتراضية المسبقة للبداية. ومشكلة البناء هذه حتى وإن لم يكن حلها في مفهوم «الأنا»، فمن الواضح أنها مماثلة للتصور الأحدث للنظرية البنائية للعلم.

وهذه المقارنة تلقي أيضًا –وبكل تأكيد– ضوءًا على تحيزات البنائية. ذلك أن عنصر القرار الذي نجده عند بداية البناء المنهجي والذي يناظر أحد قرني الإحراج في مأزق مونشهاوزن الثلاثي الذي أشرنا إليه آنفًا، ولا بد من قبوله ببساطة. والبداية التي نختارها ليست هي أبدًا البداية الحقيقة الفريدة النهائية، لأن نعتها بهذا الوصف يستدعي فعلًا أسسًا خارج نفسها. فالأحرى أن البداية توضع، وهي توضع حقًّا عند نقطة خاصة تمامًا ومع أنشطة الإيضاح المنهجي، جرت العادة على أن نبدأ من النقطة التي تبدو فيها هذه الأنشطة ضرورية البداية تُتَّخذ، لا عند نقطة اعتباطية وإنما تتحكم فيها مقتضيات البرهان، ومتطلبات البحث عن أسس، والمناقشات التي تدور حول المبادئ، والمسائل المتنازع عليها في العلم. إن بداية البناء تُتخذ عمدًا عند النقطة التي يمكن منها تغطية المتطلبات الملحة على خير وجه. وعلى سبيل المثال، يبدأ دينجلر بحثه عن أساس للعلم الطبيعي الرياضي من مفهوم «شيء ما» **something**. وسبب بدايته هنا يتضح من النتائج التي يستخلصها من هذه البداية، لا من المناقشة الجدالية مع نقاط البداية البديلة مثل «أنا» فشته أو «وجود» هيجل... إلخ. ووضع البداية على هذا النحو متحررة من كل حجاج ومنفصلة عن أي تبرير. يتناسب تمامًا وبصورة صحيحة مع الاستراتيجية

البنيوية. ولكنه يجعل من الواضح -في الوقت نفسه- عدم الاكتمال في العمل الذي قام به البناء المنهجي.

وهذه الحقيقة وهي أن كل بناء، أو كل إعادة بناء للسلسلة الدالة علميًّا للمفاهيم يبدأ -لا من مسافة جزافية- بل يبدأ على صورة طبيعية من «نقاط عصبية حساسة»، حقيقة لا ينبغي أن تبعث على الدهشة بحال من الأحوال. والقرار الذي نتخذه بالانخراط في إيضاح منهجي شامل يدفعه في العادة وعي بمشكلة تبرز من الحالة الفعلية للبحث ومن المناقشة الحالية الدائرة حول فروع العلم في عصر معين. والتقديم الشامل المستمر لأي شيء ولكل شيء يمكن أن يشارك -دون أن يتحكم فيه أي اهتمام بالبحث- في المثل الأعلى الوهمي للاكتمال المنهجي مآله أن يؤدي ببساطة إلى تعطيل الآلة. ومن يهتم بالتقرير المضبوط عن الخطوات المتبعة في استخلاص المفاهيم غير الإشكالية تمامًا أو البنية بذاتها؟ وأي نوع من الإيضاح نحتاج إليه إذا لم يكن ثمة شيء جوهري لم يتضح؟

والانغماس فيا لعمل البنيوي في المناطق المُشْكلة من العلوم القائمة التي ينبغي تعريفها في حدود وضعها الإبستمولوجي (المعرفي) يساعد على ارتخاء الدعاوى الشاملة المتصلبة، ويسهم صوب مهمة إرساء أساس محدد عينيًّا. وقد اصطلحت مدرسة إرلانجن لهذه المهمة كلمة «**Proto –Science**» (العلم الأساس). والجزء «الأساس» **Proto** هو التمهيد التعريفي المعياري لعلم من العلوم يقوم على هذا الأساس. وهكذا يمكن أن تكون هناك رياضيات أساسية، وفيزياء أساسية، وعلم اجتماع أساسي، وهلم جرا. وفي الشطر العلمي الأساسي يوجد تعريف معياري، وشرعية منهجية للمفاهيم والإجراءات المستخدمة في النشاط العلمي المرتبط بذلك العلم.

هذا التوزيع للواجبات بين العلم والعلم الأساسي وأيضًا نظام الرتب بين الشطر التأسيسي والعلم الخاص الذي يجعله ممكنًا -قد أثارا المقارنة «بالفلسفة المتعالية» عند كانط. فقد يفهم البرنامج البنيوي بوصفه إعادة صياغة حديثة (أعني متمشية مع علم الوقت الحاضر) لصنوف المشكلات الفلسفية التي عُنِيَ بها كانط في «نقد العقل

الخالص»: كيف تكون الرياضة أو العلم الطبيعي ممكنًا؟ ومع أنه من اليسير دائمًا أن تجد مؤيدين لقراءة كانط من وجهة نظر نظرية العلم، لأنها تدفع الفلسفة إلى تعاون ضروري مع العلوم المعترف بها، فإن هذه المسألة جديرة بأن نلقي عليها هنا نظرة فاحصة.

وإذا شئنا الدقة، فإن سؤال كانط هو: كيف تكون الأحكام التركيبية ممكنة قَبْليًّا؟ وهي مسألة تتعلق بإمكانية الأحكام التي تنشأ أصلًا من العقل وحده قبل كل تجربة، ومع ذلك فإنها تنطوي على معلومات (عن الواقع) أي أنها ليست تحصيل حاصل. والإجابة على هذا السؤال العام تشمل الإجابة على السؤالين الأكثر تخصيصًا المشار إليهما آنفًا عن إمكان العلوم المُحكْمة. وتقسيم الوظائف يفسره أن العلوم تُعَامل بوصفها نموذجًا يمكن أن تختبر إمكانات وحدود نظرية مختلفة تمامًا. وهذه النظرية هي الميتافيزيقا بوصفها مذهبًا خالصًا للعقل، وهو الذي يوجِّه إليه الاختبار النقدي في واقع الأمر. وفي هذا الصدد، يقدِّم «نقد العقل الخالص» نتائجه التي دار حولها كثير من الجدل لنظرية العلم على سبيل المصادفة فحسب، أما غرضه الحقيقي فيكشف عنه عنوان الكتاب التوضيحي الموازي له الذي أسماه كانط «مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة يُنْظر إليها على أنها علم». وكان القصد منه هو رفع المعرفة الميتافيزيقية المستمدة من العقل إلى المستوى الذي بلغه العلم فعلًا. بيد أن النتيجة التي تمخض عنها هذا العمل جاءت مضادة للمقصد، إذ إن إسقاط الميتافيزيقا القطعية (الدجماطيقية) أكده تأثير كانط على النحو نفسه الذي أكدته به الشرعية العقلانية للمعرفة العلمية.

وفي مقابل السؤال العام تمامًا عن إمكانية الأحكام التركيبية قبليًّا الذي يتعلق بالعقل عومًا دون أي تحديد للعلوم الفردية، كان «كانط» على وعي تام بضرورة تقديم أساس مناسب لفروع العلم التجريبية الخاصة. وبهذا العمل، تظهر الحاجة -بكل تأكيد- إلى تخصيص جوهري فيما يتعلق بالعلوم التجريبية المعاصرة. مثل هذا التخصيص لا يمكن أن نطالب به النقد العام للعقل. وقد اختار كانط شكلًا منهجيًّا شاملًا حتى يستطيع معالجة مشكلة أساس العلوم الفردية على أن يكون قبليًّا ومخصَّصًا على نحو

جوهري. وقد استطاع في الأقل أن ينتج نموذجًا في كتابه «المبادئ الميتافيزيقية للعلم الطبيعي» وتقديم المفاهيم الأساسية المتصلة بالموضوع مثل القوة، والحركة... إلخ، وهي المفاهيم التي تشمل الشطر العلمي –الأساسي **proto –scientific** من الفيزياء المعاصرة –لا يقوم بحال من الأحوال على اعتبارات فلسفية متعالية من نوع الصوري. ذلك أن «مبادئ العلم الطبيعي» لا يمكن أن تُسْتَمد إلا من نظرية جوهرية تعمل على تطوير المفاهيم بمعزل عن التجربة، ما دامت هذه المفاهيم هي التي ترشد البحث التجريبي المتخصص. مثل هذه النظرية الجوهرية القبلية ينبغي أن تسمى –على كل حال– مرة أخرى بأنها «ميتافيزيقية».

وقد نشعر بأن العودة إلى الميتافيزيقا في كتاب «كانط» هذا –كانت رعناء، ما دام التدمير الجذري للميتافيزيقا في «نقد العقل الخالص» قد سبقها، والهدف الكانطي المعلن لوضع «دجماطيقات» (عقائد) تحل محل «النقد»، وتتخذ ميتافيزيقا المستقبل، وترضي المعايير العلمية جميعًا، هذا الهدف لم يتحقق. ومع ذلك يكشف كتاب «المبادئ الميتافيزيقية –للعلم الطبيعي» عن إدراك واضح للمشكلات المنهجية والمذهبية التي يثيرها البحث عن أساس قبلي خالص ويكون مرتبطًا مع ذلك بمشكلات العلوم الفردية. وهذا بالضبط هو ما يطمح إليه أصحاب النزعة البنائية بتحقيق برنامجهم، وإن يكن ذلك بصورة ساذجة نسبيًا. وربما بدرت للمرء مع ذلك الفكرة بأن ما أطلقوا عليه اسم «الفيزياء الأساسية» **proto –physics**، هو ذلك الذي ما برح «كانط» يسميه «الميتافيزيقا».

البلاغة التطبيقية

الجانب الأخير من المشروع البنيوي الذي يستحق شيئًا من الانتباه يتجاوز نظرية العلم متجهًا إلى فلسفة التطبيق، وبالتالي ينتسب إذا شئنا الدقة إلى فصلنا الثالث. ومن المؤكد أن أنصار هذه المدرسة يعتبرون أن إحدى مزاياها هو أنها تمتد بنظرية العلم على هذا النحو إلى مجال الفلسفة العملية. فمجالات الموضوع الفلسفية لعلم الأخلاق، والأساليب الفنية (التقنيات)، والعلوم الحضارية التاريخية التي تفتقر في أحيان كثيرة إلى كل ترتيب واضح أو إلى نظرة عامة إلى أوضاعها النسبية –هذه الأمور كلها سوف تخضع لذلك النظام الصحي الذي يفرضه المبدأ المنهجي. فكيف يمكن أن يحدث هذا؟ يقول الكتاب الذي يتخذونه مرجعًا: «إن علم الأخلاق الذي يسعى إلى إرساء مبادئ الحجاج مع غايات جزئية أو ضدها والذي لا يسمح لكل قضية عامة أن تُقْبل بوصفها حجة، ولكنه على استعداد للتحدث عن المحاجة (العملية) فحسب عندما تستخدم كتمهيد للفعل، هذا العلم ينبغي أن تقتصر مهمته على إرساء مبادئ لتسوية المنازعات من خلال القول».

ويتبدي علم الأخلاق على أنه منحصر في تقديم المعونة المنطقية والمنهجية لتسوية المنازعات. وليس موضوعه كيف نفعل، بل كيف نتكلم إذا نشبت المنازعات بين الأطراف أثناء تدفق الفعل. وتستخدم الحجة حيثما لا يكون أي فعل آخر ممكنًا دون إيراد حجة. وبهذا ينحصر علم الأخلاق في الحالات الخاصة الذي يساعد فيها الحوار بين الذوات على الإعداد للفعل، ويكون تابعًا للمنطق العام للمحاجة. ومبادئ الحوار ذات المقصد العملي قابلة للتعليم والتعلم كما هي الحالة في نظرية المعرفة وفي العلم. وصاحب النزعة البنائية ملتزم بإمكانية الحوار الذي يدور منهجيًّا حول التطبيق.

وقد يُنْظر إلى انحصار الأخلاق في الحالات الخاصة على أنه ينطوي على زيادة في الدقة التعريفية عن الأفكار القديمة وإن كان يبدو لي أن النوع الوحيد للفلسفة العلمية الذي يحمل بحق هذا الاسم هو ذلك النوع الذي يكون على استعداد للتحدث عن التطبيق بمعناه الأصلي غير المقيَّد. بيد أن أهم الشكوك تثار عندما يعترف المرء بأن الالتزام بالحديث المنظَّم منهجيًّا عن التطبيق في حالات النزاع يمثل «الانتقال إلى نوع آخر» «metabasis eis allo genos». وهنا يتحول علم الأخلاق بنوع من التطور إلى بلاغة. ولقد ادعت البلاغة دائمًا أنها تعرف كيف تعلم الناس وتدربهم على الكلام السليم إذا ثار جدال حول مسألة ما، وكان لا بد من تسوية النزاع الناشب بالحجة. وهنا تبدو المشكلة الأخلاقية عن التطبيق الصحيح على أنها المشكلة البلاغية للقول السليم.

وإحلال منطق المحاجة مكان إرشاد الفعل يعبر أيضًا عن أقدم الاعتراضات على البلاغة. ومنذ النقد الذي شنه أفلاطون على السفسطائيين، وما نتج عنه من الفصل الذي قام به أرسطو بين الأخلاق العملية والموضوعات المنطقية –البلاغية– حاولت الفلسفة –بنجاح قل أو كثر– أن تتجنب المغالطة القائلة بأن مبادئ البلاغة هي قواعد الفعل. والمثل الأعلى المنهجي للتطوير البنائي للمفاهيم، والذي يضمن القدرة على تعليم القول الصحيح، أعاد لاشعوريًّا الوهم البلاغي عن الكفاءة في الشؤون العملية إلى ساحة اللعب. وهكذا لم يدخل التطبيق إلا من حيث الشكل حسب في برنامج لم يبتعد حقًّا أبدًا عن أصوله في نظرية العلم، وعن أهدافه التي يستمدها من تلك الأصول.

ومن اليسير أن نشعر بالمأزق في التوكيد الحتمي القائل بأنه لا ينبغي على علم الأخلاق أن يعترف إلا بتلك الأقوال التي «تفيد في التمهيد للفعل». وقد تراعى مبادئ المحاجة التي تحكم بنية الحديث مراعاة تامة على نحو تكون فيه قد حفظنا التعليمات المنهجية على الوجه الصحيح، وقمنا بتطبيقها على أقوالنا بنجاح. فإذا لم يسهم المتحدث أيضًا بنية مخلصة في تحقيق نتائج الحوار في أفعاله المترتبة على الحجة، تظل أصح أنواع الحجاج بلا تأثير. وهذا بالتأكيد وصف غير كاف لما يحدث حقًّا. ولكن إذا كانت

العبارة التي تصنع هذا الشرط مُسْتَوعبة في تعريف علم الأخلاق، فإن المرء يخرج بهذا التوكيد الذي لا ينطوي على أي معلومات وهو أن الحديث لا يكون متصلًا بالموضوع من الناحية العملية إلا إذا كان -في الواقع- متصلًا من الناحية العملية. ومن أقدم ألغاز علم الأخلاق والذي لم يُحلّ حتى الآن على نحو مرضي، هو بالضبط كيف نضمن تحول الاستبصار الصحيح إلى فعل.

والأمر المطلق عند «كانط» الذي يفترض البنائيون أنهم يستطيعون إعادة بنائه عقليًّا بمناهجهم، قُصد به تمامًا حل هذه المشكلة. فهذا الأمر ليس مجرد صياغة لـ«مبدأ الذاتية -المشتركة» كما وضعته النسخة المنهجية، ولكنه مزيج لا انفصام فيه يتألف من «مبدأ الحكم» **principium dijudicanis** و«مبدأ التنفيذ **principium executionis**. وبعبارة أخرى، أن القاعدة التي تقول للمرء كيف يتصرف، والواجب اللا مشروط عليه بمراعاتها شيء واحد بعينه. وقد مضى (كانط) إلى أبعد ما في وسعه نحو الفهم -الذاتي للذات العاقلة بالتحقيق غير المشروط لقواعد الفعل التي تُفْهم على أنها عقلانية. والاستقلال الذاتي الحقيقي للعقل لا يمكن أن نجده إلا في توقير القانون الأخلاقي: وكل من يهتم بالأول ينبغي أن يذعن للآخر. وأيًّا كانت نتيجة النزاع عن صحة الأمر المطلق، أو إعادة صياغته الملائمة، فسوف تعني المسألة خسارة جوهرية أن تكون وظيفة التمهيد للفعل شيئًا ينبغي إضافته إلى المعيار القائم بوصفه إهابة بلاغية. وأن يكون هناك علم للأخلاق تنفصل توكيداته منهجيًّا عن التطبيق، والذي عليه لهذا السبب أن يأمل في ظرف عارض يسمح فيه المجادل بأن يتبع فعلُه قولَه -سيكون في نهاية المطاف كمن يوجِّه وعظه إلى من سيرتد عنه.

❋ ❋ ❋

الهوامش

(١) قارن آبل Apel الفلسفة التحليلية للغة وعلوم الروح Geisteswissenschaften (ترجمة هـ هولستيليلاي H. Holstelilis). ودوردوخت ١٩٦٧.

(٢) انظر يانيك Yanik وتولمين Toulmin، فيينا التي عاش فيها فتجنشتين، نيويورك، ١٩٧٣.

(3) Tractaus, 4. 002 ff., 4. 112.

(٤) عن الصورة المصححة لفتجنشتين راجع أ. كيني. فتجنشتين، لندن ١٩٧٣، وكذلك بعض الملاحظات التي كتبها المؤلف الحالي تحت عنوان. (Die Ginhelt in wittgensteins (wandlungen philsophische Rundsechau, 15, 1968

(٥) البحوث الفلسفية، قسم ٢٣ (من الترجمة التي قام بها ج. أي. م آنسكومب G. E. M Anscombe أكسفورد، ١٩٥٣).

(٦) المرجع نفسه، أقسام ٦٥ وما بعدها.

(٧) انظر على سبيل المثال. المرجع نفسه، الأقسام ١٢٤ وما بعدها.

(٨) Der transzen dentalhermeneu tische Begritt der Sprache› in Transjormation, der philosophie Vol. 11. Frankfurt. 1973, pp. 346 ff. (partially translated, London, 1980); ef also Apel›s paper in c. Heidrich (ed), Semantics and communication Amesterdam, 1974, and the a priori of communication and the foundation of the humanities, Man and World, 5, 1972 وقد كتب بيتر وينس Peter Winch تعقيبات متعاطفة وإن تكن نقدية عن تصور آبل لفلسفة اللغة في الكتاب الذي حرره س. ك. باوز S. C. Brown تحت عنوان «مناقشات فلسفية في العلوم الاجتماعية.. هاسوكس Hassocks، ١٩٧٩.

(٩) قارن كتاب آبل. Der Denkweg von C. 5. Peirce, Frankfurt.

(10) Verbereitende Bermerkumgen zu einer Theorie der Kommum –lkativen Kompetenz› in Habermas and luhrmann. Theorie der Gesellschaft oder

Sozialtechnologie. Frankfurt 1971. P. 144 (translated in H. P. Dreitzel (ed), Recent Sociology 2. London, 1970).

(١١) نقد العقل الخالص، أ ٢٩٧.

(١٢) يمكن أن نعد ستيفان تولمين Stephen Toulmin واحدًا من خلفاء أرسطو المحدثين واستعمالات الحجة، كمبردج، ١٩٥٨) قارن أيضًا العرض الذي قام به أو. بيرد O. Bird إعادة كشف «المواضع» في مجلة Mind، ٢٧٠ ١٩٦١، ويشير هابرماس عرضًا إلى تولمين (قارن Wahrheitstheorien in Fahsenbach (ed), Wirklichkeit und Reflexion Fastschrill Filr Waller Schuls, Pfullingen , 1973).

(١٣) ليس التحليل الحديث للشرح العلمي إلا نسخة غاية في التعقيد للبرهان في حدود الأقيسة الضرورية (قارن أي نيجل E. Nagel «بناء العلم» the Structure of Science نيويورك، ١٩٦١. الفصل ٣.

(١٤) عن هذه المشكلة انظر الفصل الثالث.

(15) Das Problem der philosophischen disziplinen wurden im lichte einer transzendentaien Sprachprag –matik› in B. Kanitscheide (ed), Sprache und erknntnis, Fetsch fur g. Frey, innsbruck, 1976.

(١٦) قارن س كورنر S. Kouner «عن استحالة الاستدلالات المتعالية» في مجلة Lonist، العدد ٥١، ١٩٦٧. وأي. شابر E. Schaper. «هل الاستدلالات المتعالية مستحيلة؟» في الكتاب الذي حرره ل. و. بيك L. W. Beck محاضر المؤتمر العالمي الثالث عن كانط. دوردرخت، ومقال كورنر Vleer ontologische Notwendig Kent und die Begrun dung onlologische Prinzipsien في مجلة Neue Hefte flir philosophie العدد ١٤، ١٩٧٨ (ويتضمن هذا العدد أبحاثًا عن الموضوع نفسه بقلم ر. تشيهولم R. Chisholm و م. جرام M. Gram. و رورتي R. Rorty و هـ. كرينجز H. Krings و ب بونتل. B. Puntel.

(١٧) يمكن أن نجد تفسيرًا دقيقًا جدًا للنظرية الكانطية في الكتاب الذي ألفه د. هنريش D. Henrich Joj Ykmhk: hgu dn m glm & mydn (Ik Ikamvh) –h 1/2 d, dn ud 1/2 gtvp (7/4 ud 1/2 gtvp 7/8 6791 3/4) 81 (-adv hgx u 3/8 h rd lehgd: .hkj 7/8 hgopp hgilyhgdn mla, gn hbsj 1/2 bg ipgn hgldihrd. Deh 7/8 Y 1/2 82 7/8) 91 (hk 1/2 v ygx sidg hglwhg v 3/4 vmvjd R. Rorty «الحجج المتعالية، الإشارة الذاتية والنزعة البرجماتية» في الكتاب الذي

أشرف على تحريره بير **Bier** وهورستمان **Horstman** وكروجر **Kruger** تحت عنوان «الحجج المتعالية والعلم. دوردريخت **Dordrecht**، ١٩٧٩. م. س. جرام **M. S. Gram**. هل للحجج المتعالية مستقبل؟» في مجلة «عصر جديد للفلسفة» **Sneue Hetle fur philosophie 14**. ١٩٧٨، ص ٤١.

(١٨) أشير إلى هذا في مقالي كانط الحجج المتعالية ومشكلة الاستدلال، مجلة الميتافيزيقيا، عدد ٨، ١٩٧٥.

(١٩) انظر على سبيل المثال ر. بورتي **R. Borty**.

(٢٠) ينبغي أن نشير عابرين إلى أن أقدم نقاد كانط قد أغفلوا في «خلوص العقل» عنده التقويم الصحيح للغة ولم يدر في أذهانهم -على كل حال- الذاتية المشتركة للحوار وإنما التعبير العيني عن الفكر في الحديث المسموع (راجع ج. ج هردر **J. G. Herder** في كتابه:

Verstand Und Erfahrung: Eine Metakritik Zur Kritik Der Reinen Vernunft, 1799; J. G. Hamann, Metakritik der Vernunft. 1784).

(21) Das Apriori der Kommunikations game in shaft und die Grundlagen der Gthlk, in Transformation der philosophie Vol. 11, Frankfurt 1993, pp. 418 ff.

(22) «Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen « In Apel (ed), Sprachpragmatik und philosophie, Frankfurt, 1975, pp. 126 f.

(٢٣) المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق، أ ١٣ وما بعدها.

(24) «phanomenologir und Sprach analyse» ygl hg 1/2 mhuy mhgjogdg hggtmd rd fmfky m, vyly mrdg (lovvmk) 7/8 hgj –mdg mhgp 1/2g hermeneutik und Dialektik, Festschrift fur gadamar, Tubingen, 1970. Vol. 11. Pp. 3 t.

(25) Der Wahrheitsbegriff bel Husserl und Haidegger, Berlin, 1967.

(٢٦) اقرأ فيما يتعلق بمفهوم هيدجر للوجود «التحليل اللغوي لنقد الأنطولوجيا» **Die Sprachanalytische Kritik der Onlologie (Akten des Heidelberger Kongress fur philosophie) Munich 1961** محاضر مؤتمر هيدلبرج للفلسفة.

(27) Tarskis seman tische Definition der Wahrheit und ihre Stellung inmerhalb der

Geschichte de Wahrheitproblems im logischen Positvismus›

Tarskis semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Wahrheitproblems im logischen Positivismus, Philosophiche Rundsehau, 8, 1960.

(٢٨) «علم الظواهر والتحليل اللغوي»، ص ١٦. «Phanomenologie und Sprachanalyse».

(٢٩) فرانكفورت، ١٩٧٦ (وله ترجمة إنجليزية قام بها ب. أ جورنر P. A. Gorner).

(٣٠) المرجع السابق نفسه، ص ١٦١ وما بعدها.

(٣١) المرجع نفسه، ص ٣٢١ وما بعدها (من الترجمة التي قام بها أ. جورنر A. Gorner).

(٣٢) وعلى سبيل المثال المأدبة عند أفلاطون، ١٩٨ د ٤: أرسطو، التحليلات اللاحقة، ٨١ ب ٢٣.

(٣٣) قارن «الحقيقة والمنهج»، توبنجن، ١٩٦٠ (المترجم تحت عنوان Truth and Method، نيويورك، ١٩٧٥)، وعنوان الفصل الثالث فيه هو Ontolog ische Wendung der Hermeneutik am leitfaden der sprache.

(٣٤) المرجع نفسه، ص ٥٣ وما بعدها.

(٣٥) قارن، أرسطو «ما وراء الطبيعة» ٤، ٤، ١ ب ١٥.

(36) Selbsbeursstein und selbstbestimmung. Sprachanalytisehe inter –pretationen, Frankfurt 1979.

(٣٧) على الرغم من أنه يختار نقطة بدايته من موقف مختلف تمامًا هو الارتياد الذي قام به د. هنريتش D. Henrieh المؤثر للمفارقات التي يضعها تصور للوعي الذاتي في حدود تخطيط الذات –الموضوع. ودراسة هنريتش تحت عنوان Fichtes wrsprun gliche (Frankfurt, 1967) ginsicht رغم كل ما فيها من نقد، إلا أنها متعاطفة مع موضوعها.

(38) Selbslbewvss tein, pp. 304 ff.

(٣٩) قارن. محاضرات هيجل عن تاريخ الفلسفة (ترجمة هالدين Haldane وسيمسون Simsen)، لندن ١٨٩٦، المجلد الثاني.

(٤٠) وبصدد هذه النقطة راجع جادامر «هيجل والجدل القديم» في «جدل هيجل» (ترجمة C. Smth)، نيوهافن، ١٩٧٦.

(٤١) انظر مقدمة الطبعة الثانية لكتاب «علم المنطق».

(٤٢) «علم ظواهر الروح» (ترجمة A. V. Miller ميللر)، لندن ١٩٧٧، المقدمة، وفي مواضع أخرى كثيرة في كتابات هيجل.

(43) Probleme und Resultate der Wessenschaftstheorie und Analy tischer philosophie, Berlin –New yosrk, 1970-

(٤٤) انظر على سبيل المثال العرض الذي قدمه ماكس بلاك Max Black في مجلة «العقل، Mind العدد ٤٥، ١٩٣٦». وكذلك م ريشنباخ و ر. كارناب في مجلة المعرفة Erkemtnio عدد ٥، ١٩٣٥.

(٤٥) قارن الترجمة الذاتية لبوبر تحت عنوان البحث الذي لم ينته Unended Quest (الذي ظهر لأول مرة في مجلد شيلب Schilpp «فلسفة كارل بوبر» نشر مفصلًا. جلاسجو، ١٩٧٦، ص ١١٣ وما بعدها، وص ١٤٨ وما بعدها.

(٤٦) ظهرت الطبعة الثانية للأصل الألماني «منطق البحث» في ١٩٦٦، وسرعان ما أعقبتها طبعات أخرى عديدة.

(47) Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie, Urth a Preface ley Helmut Schmids (eds luhrs and sarsagin), Bolin Bonm, 1976.

(٤٨) عن هذه النقطة، قارن المجلدات الأولى لمجلة المعرفة Erkenntnis (١٩٣١).

(٤٩) قارن ملاحظات شليك النقدية عن بوبر، تحت عنوان «حول أساس المعرفة» في مجلة «المعرفة» عدد ٤، ١٩٣٤ ١١ وترجمت في الكتاب الذي حرره أ ج اير A. J. Ayer تحت عنوان «الوضعية المنطقية، جلينكو، ١٩٥٩».

(٥٠) فريز، النقد الجديد للعقل Neue Kritik der Vernunft (هيدلبرج، ١٨٠٧) وعلى سبيل المثال المقدمة وما بعدها، قارن أيضًا بوبر «منطق الكشف العلمي» ٢٥، ٢٩.

(٥١) «البحث الذي لم ينته» ص ٧٤ وما بعدها. وقد أصبح الكتاب المبكر الذي لم ينشره بوبر تحت عنوان. Die beiden grundprobleme der Erkenntnistheorie متاحًا منذ ذلك الحين (توبنجن ١٩٧٩). وهو يبين تطور تصور بوبر مع أوضع التشابه بينه وبين فريز. وخاصة ص ٤٣١ وما بعدها، وفي كثير من الفقرات الأخرى.

(٥٢) O. Liebmann, Kant und die Gpigonen (1865); Beneke, Kant und die

الذي نشر في ١٨٣١ كجزء من الاحتفال باليوبيل philosophische Aufgabe unserer Zeit الذهبي على نشر كتاب كانط «نقد العقل الخالص».

(53) Traktat über kritische Vernunft (1968), Tubingen, 1975, p. 30.

(٥٤) المرجع نفسه، ص ٤٠ وما بعدها.

(٥٥) ينكر ألبرت هذا الأمر إنكارًا قاطعًا مرة أخرى في كتابه Traktat uber rationale Praxis، توبنجن، ١٩٧٨.

(٥٦) نقد العقل الخالص وما بعدها.

(٥٧) وهذا ما يفسر لنا لماذا كان العقل الخالص، أعني الميتافيزيقا، هو موضع نقد «النقد» الأول. وفي النقد الثاني ينصب الحديث على مجرد العقل العملي (لا العملي الخالص)، أي الحكمة التجريبية (قارن التصدير والمقدمة لكتاب «نقد العقل العملي».

(٥٨) كان بوبر في أواخر إنتاجه مدركًا بأن التوسع الحر لفكرة النقد لا يُعفي المرء من الحاجة إلى الرجوع إلى معيار. وقد لبى هذا المطلب بطريقتين: باتجاهه الحازم صوب النزعة الأفلاطونية القائلة بوجود «عالم ثالث» حيث تحفظ -عبر العالمين الفيزيائي والنفسي- المضامين المثالية الخالصة للحلول المقترحة للمشكلات؛ وببناء تقريب متتابع للحقيقة (شبيه بالحقيقة)، يقوم بتجميع عملية البحث التاريخية، والغاية النهائية للعلوم الواقعية جميعًا -وذلك حتى نفهم الواقع دون أن نترك أي باق («المعرفة الموضوعية» لندن، ١٩٧٢). ويبدو لي أن هاتين الفكرتين غير مقبولتين (انظر مقالي تحت عنوان: Dialektische Elemente einer Forschungslogik, in Dialektik und Wissenachaft, Frankfurt, 1973).

(٥٩) عن هذا انظر الهوامش عن المناقشة الوضعية لعلم الاجتماع.

(٦٠) ألبرت وكويت Keuth (محرران). «نقد علم النفس النقدي»، هامبورغ ١٩٧٣.

(61) Hermeneutik und Real wissenschaft, in Albert, Kritische Vernunft und menschliche Praxis Stuttgart, 1977.

(62) Albent, Transzendentalen Traumerien, K. O. Apels. Hamburg. 1975.

(63) Albert, Theologische Holzwege, G. Gbeling und der rechte Gebraucht der Vernunft, Tubingen. 1973.

(64) Wirtschaft und Gesellschaft, 1, W, G.

والترجمة مأخوذة من و ج رنكيمان Runciman (محرر) فيبر، مختارات مترجمة. كمبردج، ١٩٧٨، ص ٧.

(٦٥) عن هذا انظر فيبر. Uber elngie Kategorien der Versthenden في Sozlologle (1913) Sozlologie, Weltgeschichtlichen Analysem, politik, Stuttgert, 1956: see also W. G. Runciman (ed) Weber pp. 23 -5.

(٦٦) انظر على سبيل المثال همبل Hempel «مناهج علم الأنماط في العلوم الطبيعية والاجتماعية: (١٩٥٢)، في كتاب «جوانب من الشرح العلمي»، نيويورك، ١٩٦٥، وج. و. ووتكنز J. W. Watkins، «الأنماط المثالية في الشرح التاريخي» (١٩٥٢)، في أ. رايان A. Ryan (محرر) «فلسفة الشرح الاجتماعي»، أكسفورد، ١٩٧٣، و. ج. رانكيمان W.g. Runciman نقد فلسفة فيبر عن العلم الاجتماعي، كمبردج، ١٩٧٢، (وخاصة الفصل الثالث).

(٦٧) المجتمع المفتوح وأعداؤه، المجلد الثاني، الفصل ١٤.

(٦٨) في كتابه «تخمينات وتفنيدات»، لندن، ١٩٦٣، وخاصة ص ١٢٩ وما بعدها.

(٦٩) المعرفة الموضوعية، ص ١٨٥.

(70) E. g. «ilber den Begriff der Schonheit» (1845), in H. Lotze Kleine Schriften, Vol. L. Leipzig, 1885, pp 300 ff., 333.; Seele und Seelenleben› (1846), In lbid., Vol 11, p. 175.

(71) W. Windelbaud, Erneuerung des Hegelianismus (Festival Adress at the Heidelberg Academy of sciences. 1910).

(72) W. Windelbaud, Geschichte und Naturwisenschaft (Rectoral Adress, 1894), Stranburg, 1900.

(73) Rickert. Grenzen der naturwisaenschattlichen Begrittsbildimg (1902), Preface to the edilion, 1921.

(74) «Objectivltat sozial wessenschattllcher Erkenntnis», in Sozlologle, Weltgeschichtliche Analysen, politik, p. 187.

(75) «Wissenschaft ais Berut», lbid., P. 325.

(76) On this see the account in c. V Ferber, «Der Wertusrteilsstreit 1909L 1959,

Kolner Zeltshrift tur Sozlologie. 11, 1959.

(77) Adorno. Albert, Dahsendort, Habermas, Pilot, Popper, Der positivls musstreit in der deutschen Sozlologie, Neuwied, 1969 (translatedby G. Adey and D. Frisby, the positivist Dispute in Derman Sociol –ogy, London, 1976); cf. P. Lorenzen, Szientismus vs. Dialektik, In Bubner, Cramer and Wiehl (eds.), Hermeneutik und Dialektlk, Festschrlft fus Gadamer. Tubingen, 1970.

(78) Popper, Die loglk der Sozialwissenschatten› (14 th thesls), In Adorno, et al., P smussti 3 th (this translation, revised by the author, from Adey and Frisbt posltivist Dispule, pp. 971).

(79) Traktat uber Krltische Vernuntt, Ch. 3; Theorte und Praxis, M. Webes und das Problem der Wert –trelhelt und der Rationalita;› (in the Festshruft for S. Moser, Die Philosophie und die Wessanschaften, Melsenheim, 1966).

(80) Zul loglk der Sozlawissenschaften, repby to Popper (Posltivismusstrelt, pp. 137 tt.).

(81) Analytische Wissenschaftsthaorie und Dialeklik,

وهي مساهمة في النزاع بين بوبر وأدورنو (Posltivismusstralt pp. 170 tt).

(٨٢) استخدم هربرت ماركوز Herbert Marceuse معول نقد الإيديولوجية لهدم فيبر بصورة أكثر جذرية وقد لجأ إلى نوع من التواطؤ السري بين دعوى حرية القيمة وسلطة الدولة القومية في الفترة الاستعمارية. وقد شن ماركوز هجومه في مؤتمر هيدلبرج لعلم الاجتماع بمناسبة مرور مائة عام على مولد فيبر في ١٩٦٤ (Induatrisierung und Kapital Ismus im Werk M. Werk M. Weber›. Weber›. Now in H. Marcuse Kulur und gesellschaft, Vol 11, Frankiurt, 1965; transiatad in Negstims, Boston, 1968). وكان لهذا التغير ردود فعل متباينة J. Habermas, Technlk und Wissenschaft als Ideologle, Frankturt 1968, pp. 48 tt. Tranalated in Towards a Ratlonal society london 1970; H. Albert wissenschatt und Verantwortuna In pladoyer tur Kritischen Rationalismus, Munich, 1971.

(83) Positivismusstrelt, pp. 741.

(٨٤) المرجع نفسه، ص ١٣٩.

(85) Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung –Zu theorie und Praxis in der venwinmschaflichten Zirtisotion; Intheorle und praxis. Neuwied. 1963, pp 244. 256 (tramlted by j. Viertel› theary and practice, london, 1964).

(٨٦) انظر بداية هذا الفصل.

(٨٧) يشير «كون» في مقدمة كتابه إلى الحافز الذي قدمته دراسة كادت أن تنْسى هي. الدراسة التي كتبها ل. فليك L. Fleck, Einfuharung in die Lehre von Denksitil und Denkkollekallekiv ((Basel, 1935; new Editon, trenkfurt, 1989; English translatin, 1979 . ويبرهن فليك بواسطة مثل طبي الشروط الجماعية والتاريخية المكونة لما نسميه عادة «واقعة» «فنحن لا نستطيع الهرب من الماضي بكل أخطائه، إذ يستمر حيًّا في المفاهيم التي أخذناها عنه، وفي صياغة المشكلات، وفيما يُعَلَّم في مدارسنا، وفي الحياة اليومية، وفي اللغة، وفي المؤسسات. ولا وجود «لجيل تلقائي» من المفاهيم: إذ تحددها الأسلاف. بل إن الماضي أخطر من ذلك كثيرًا، وإن شئنا الدقة، هو الخطر الوحيد على الإطلاق –عندما يظل الارتباط به لا شعوريًّا وغير معترف به». (ص ٢٨) ومن المؤكد أن فليك تأثر تأثرًا كبيرًا بعلم اجتماع المعرفة في العشرينيات (فهو يورد Jerussiem, die soziale Bedingthit des denkena und der Denkformen, In M. Scheier, Ver – auche zu einer soziologle des Wlssansm 1924). والملاحظة التالية عن الوضعية مثيرة إلى أقصى حد. «إن أصحاب نظرية المعرفة من أعضاء حلقة فيينا (شليك وكارناب وغيرهم) بما تلقوه من تدريب في العلوم الطبيعية ارتكبوا خطأ احترام المنطق احترامًا مبالغًا فيه، بل إنه نوع من التوقير الديني للنتائج المنطقية: (ص ٥٨).

(٨٨) صد المنهج Against Method لندن، ١٩٧٥.

(٨٩) لاكاتوس وماسجريف Musgrave (محرران). نقد المعرفة ونموها»، كمبردج، ١٩٧٠.

(٩٠) العلم والذاتية، نيويورك، ١٩٦٧، انظر أيضًا الرد الوضعي الذي كتبه س همبل: C. Hempel die wissenschaltstheorle des analyrischen Empirismus im lichre zeitgenössischer kritik› (in Patzig etel (edsl), Logik, Erkennt Nl Theorie. Theorie der Geist swiss ein schatten Acts of the x1 the German Congress for philosophy, Hamburg. .(1977

(٩١) من الممكن إيراد الموضوعات التالية من الكتابات التي صدرت بهذا الصدد tendenzen

der wissenschaftstheorie (with contributions by L. Krugur, E. Stroker and others). Neue Hefte fur philosophie. 67. 1964 (Gottingen). W. Diederich (ed), theorien der wissenschaftstheorie, Frasnkfurt, 1974: K. Hubner, kritik der .wissenschaftlichen Vernunft. Feruntl, Freiburg, 1978

(٩٢) قارن م. ماسترمان. «طبيعة نموذج» **the nature of a paradigm** في لاكاتوس **Lakatos** ومسجريف **Musgrave** «النقد» **CRITICISM**.

(٩٣) انظر على سبيل المثال الأبحاث التي قدمها عضو سابق في حلقة فيينا هو **E. Zilsel** والتي نشرها في ألمانيا ف. كرون **W. Krohn** تحت عنوان.

Die Sozialen Ursprunge der neuzeitlichen Wissenschaft, Frankfurt, 1976.

(٩٤) الدراسات التي تهدف إلى إنتاج نماذج للرابطة بين النظرية والتطبيق على أساس تاريخ العلم اضطلع بها –فوق كل شيء– معهد ستارنبرج **Starnberg** الذي كان يديره هابرماس وفون فايتسيكر **Von Weizsäcker** (قارن الإسهام الذي أعيد طبعه في ديديريسن **theorien, Diederich** كل من بيمه **Behme** فان دن دايلي **Van den daele** وكرون **krohn: Die Fisalisierung (des Wissenschaft)** .

(٩٥) قارن هـ. بلومنبرج **H. Blumenberg: der Prozess der theoretischen Neugier, Frankfurt, 1973 H. Blumenberg**.

(٩٦) ومن أمثلة ذلك ما نجده في كتاب بيمه **Bohme** وفان دن دايلي **Van den daele** وكرون: **Krohn** «الفلسفة التجريبية» **Experimetelle philosophie** فرانكفورت، ١٩٧٧.

(٩٧) «في رأيي أن العالم «السوي» كما يصفه كون، هو شخص جدير بالرثاء: العلم السوي ومخاطره «في لاكاترس ومسجريف. «النقد»، ص ٥٣).

(٩٨) بنية الثورات العلمية **The structure of Scientific Revolutions p11**.

(٩٩) «المعرفة الموضوعية» (كتاب بوبر المقصود).

(١٠٠) الثورات العلمية، الفصل ١٣.

(١٠١) ويتابع إسهام ستيفن تولمين **Stephen Toulmin** لهذه المناقشة كولنجوود **Collingwood** في اعتماده على نظرية هيجل في التاريخ أكثر من اعتماده على نظريته في المنطق (الذهن الإنساني، مجلد ١، أكسفورت ١٩٧٢). وفي هذا الصدد، قارن انتقادات إيمر لاكاتوس **Imre Lakatos**

(الأبحاث الفلسفية، المحرران ج. وورول **J. Worrall** و ج. كاري **G. Currie** المجلد ٢ كمبردج، ١٩٧٨) ويعترف لاكاتوس في فقرة غامضة ببداياته الجدلية (بحوث فلسفية، ص ٧٠).

(١٠٢) عن إحياء هيجل، انظر فيما بعد، الفصل الثالث.

(١٠٣) المشكلة والنتائج، المجلد الثاني، الأقسام د و هـ **E**؛ ديناميكية النظريات وإعادة البناء المنطقية، في ف. ديديريش **W. Diederich** (محرر) **theorien**، «تغير النظرية، وإجلاء **Verstaimdnis** النظرية» في مجلة «المعرفة» العدد ١٠، ١٩٧٦ مع رد في نفس العدد كتبه كون، «تغير النظرية بوصفه» تغير البناء، وفيها يقول كون: «الواقع أن نزعة سنيد **Sneed hgqmvdn b je 1/2 –d- shs gqdhthj hajpimggv hgl & h 1/2 n ggwmvn) q091 (7/8 m –idvh 1/2 ajplmggv 7/8 hg 1/2 vdn hgtkhzdn gk 1/2 vdhj 7/8) 401 (re 1/2 d 1/2 vdsk 7/8 vdhj 7/8 q091 3/4 (Kdmdmv, 7/8 9791 3/4**).

(١٠٤) في ديديريش. النظريات، ص ١٩٠.

(١٠٥) المشكلة والنتيجة **501 hgla, gn mhgkjdpn probleme und Resueltate** ، (ص ٢٣٠).

(١٠٦) المرجع نفسه، ص ٢٤٩.

(١٠٧) المرجع نفسه، ص ٢٥٠ وما بعدها.

(١٠٨) قارن ب. لورنتسن «التفكير المنهجي» **Methodisches Denken** فرانكفورت، ١٩٦٨ والمنطق المعياري والأخلاق (محاضرات جون لوك في أكسفورد)، مانهايم، ١٩٦٩.

(١٠٩) **Die Ergreifung des Wirklichen** (١٩٥٥) طبعة جديدة بمقدمة كتبها لورنتس **Lorenz** وميتلشتراس **Mittelstress**، فرانكفورت، ١٩٦٩، ص ٩٧ وما بعدها. انظر أيضًا العمل الأقدم بعنوان الوحي **Der Zusammenbruch der Wissenschaft und Der primat der Philosophie** (انهيار العلم وتفوق الفلسفة)، ميونيخ، ١٩٢٦.

(١١٠) انظر المقال الذي كتبه لورنتس وميتلشتراس تحت عنوان **Die Hintergehbarkeit der Sprache**

الجدل وفلسفة التطبيق

الجدل بوصفه منهجًا

كلنا نعرف أن الجدل (dialectic) شيء له جوانب شتى. ولهذا السبب بعينه، يبدو الجدل للبعض شيئًا مريبًا. بيد أن البعض الآخر يري بالضبط مرونة استخدامه القدرة النظرية، بل يرون فيها الدليل على الصحة الكلية للجدل نفسه. وبالنظر لهذه الخلافات المألوفة، كان من الضروري أن نتذكر أصول الجدل. فهو ينشأ عن الحديث المنظَّم صوريًّا في الحوار الأفلاطوني، حيث يسعى أطراف عديدون إلى أن يتقدموا بالمعرفة -فيما يتعلق بموضوع الاهتمام المشترك- خلال مختلف الحجج جيئة وذهابًا. بل عند أفلاطون نفسه، يبدو الجدل بوصفه منهجًا اتخذ طابعًا صوريًّا، قُصد به أن يؤسس في الحديث النظام البنيوي بين الموضوع الواحد والإسهامات المتعددة. وقد أشار هيجل الذي يعد منبع الأشكال الحديثة المضافة جميعًا إلى تطبيق المنهج الجدلي -أشار في صراحة تامة إلى المَثَل الذي ضربه أفلاطون[١].

ويحدد الجدل- باعتباره منهجًا- علاقة الواحد بالمتعدد. فبين الاثنين منطق محايث (باطن)، من حيث إن المتعدد لا يظهر بوصفه إلا في علاقته مع الواحد، وعلى العكس، لا يصبح الواحد معقولًا في المقام الأول إلا بوصفه ما ليس متعددًا. هذا البناء الصوري يصمد دائمًا للاختبار بالنسبة للموضوعات الجوهرية الممكنة جميعًا، وعلى النحو نفسه دائمًا: الجوانب الفردية المعطاة التي يتوازن أحدها مع الآخر بالتبادل في نسبيتها تمتزج، ويتم تجاوزها صوب ما هو مشترك بينها، أو أن الواحدة تتأسس في العبور خلال تعدد الجوانب المترابطة. والنسخة التخطيطية التي نجدها في المراجع عن الجدل بوصفه سلسلة مؤلفة من موضوع ونقيض الموضوع، ومركب الموضوع لا تعطي لنا

سوى انعكاس شديد الشحوب لهذه العملية المنهجية، بل إنها تؤدي إلى الخطأ من خلال تثبيتها الزائف لهذه المواقع الثلاثة. فالجدل يشير في الأصل -إذن- إلى طريق منتج للمعرفة، لا إلى مركَّب منفصل من الموضوعات، التي هي -على سبيل المثال- موضوعات «الروح» التاريخية، أو المجتمع في مضاد موضوعات الطبيعة.

أما إرغام الجدل على الانحصار في ميدان خاص من الموضوعات فهو بالأحرى، «نتاج الانحلال». فعندما لم يعد العرض الشامل لمضامين المعرفة جميعًا في مذهب موسوعي على الطراز الهيجلي - يبدو مقنعًا، بدأ الجدل يعرَّف بلغة المضمون. وأصبح أي مجال من الموضوعات لا يكون محددًا أو غامضًا بحيث لا سبيل إلى الإحاطة به على أي نحو أفضل أو تماسكًا- يُتْرك للعبة الجدل المحيِّرة نظرًا لأنه لا توجد وسيلة خير من ذلك. وحيثما لا تكون المناهج التي احتكرتها العلوم كافية، يبدأ الجدل في الاكتفاء بوجود هامشي. وتبعًا لذلك، نظرت الوضعية إلى الجدل -ابتداءً من القرن التاسع عشر حتى عصرنا هذا -نظرة ارتياب، على أساس ما يتسم به من لا معقولية وغموض. ولكننا نجد من ناحية أخرى، أن عقيدة المادية الجدلية قد توطدت - فوق كل شيء- في المعسكر الماركسي الذي يتوحد باقتناع سياسي مؤكد. بيد أن هذا الاقتناع لا يتصف أساسًا بأنه غير جدلي فحسب على أساس أنه عقيدة، بل إن قراره الجوهري السابق المتشدد في صف النزعة المادية، بمعنى التوكيد على القوة الاقتصادية المحركة للمجتمع -هذا القرار يناقض أيضًا المبدأ الصوري للمعرفة الذي يضعه الجدل. فإذا أراد أن يصدر حكمًا غير متحيز على الدلالة الفلسفية للجدل، فينبغي أن يكون واضحًا في ذهنه أن الأشكال السائدة التي تبدي عليها طيلة هذا الوقت، تمثّل في حد ذاتها ضياعًا للفهم الأصلي(٢).

وأي نتائج جديرة بالذكر، أنتجتها في القرن العشرين فلسفة تعتنق المنهج الجدلي -مثل هذه النتائج تظهر دائمًا عن رد فعل ضد انحلال الجدل الكلاسيكي. وفي مضاد التحجر والانكماش اللذين أصيب بهما الفكر الجدلي، كان لا بد من أن يسترد المنهج

الكلي القديم للمعرفة بما يتسم به من صحة واسعة وحيوية، وكذلك فن الحجاج -أن يسترد هذا وذاك مكانتهما مرة ثانية. وقد حدث هذا أساسًا بطريقين قد يتقاطعان هنا أو هناك، كما أنهما أخذا في الاتساع في العقود الأخيرة حتى أصبحا طريقين عريضين للنشاط الفلسفي. أما أحد هذين الطريقين فقد تطور من النزاع الكانطي الجديد حول المنهج، حيث ينمو الجانب الذي أعلن تميز العلوم الإنسانية أو الثقافية- صوب إحياء للنزعة الهيجلية أكثر فأكثر. ومن هذا انبثق حديثًا اتجاه بأكمله يسعى إلى عرض فلسفة هيجل في نطاقها المنهجي وبنيتها الباطنة، قاصدًا إلى تصحيح نظرة الأتباع المبكرين ذات الجانب الواحد. ومن المؤكد أن إعادة بناء هيجل تتحقق الآن، لا لحساب تاريخ الفلسفة، ولكن بوصفها نموذجًا للواجبات والإمكانيات الخاصة بطريقة جدلية للفلسفة بعامة.

أما الاتجاه الآخر -الأقل انحصارًا في الدوائر الأكاديمية، ومن ثم فهو أشد تأَثيرًا في الجماهير- فيشمل الشكل الذي اتخذ الطابع الهيجلي من الماركسية الجديدة. فمن لوكاتس **Lukacs** عن طريق النظرية النقدية التي وضعها هوركهايمر **Horkheimer** وأدورنو والتنوعات الوجودية لسارتر وميرلو -بونتي **Merleau –Ponty**، واليسار الجديد الذي أصبح نبيه السياسي هربرت ماركوزه **Herbert Marcuse**، والذي كانت نقطة اتصاله بنظرية العلم هي يورجن هابرماس **Jugren Habermas** -خلال هذا كله ظل موضوع واحد محتفظًا بتأثيره. فالاتباعية الماركسية التي تتحكم في المذهب الوحيد الحقيقي على نحو -يبدو من الجلي- أنه غير مُرْضٍ، قد تفجرت وظهرت دخائلها، أو أُثْريت بعناصر مستمدة من جدل هيجل الأصيل. ووعدت نظرية ماركس بالصمود واقفة على قدميها بدلًا من رأسها -في وجه مثالية هيجل. ومنذ أن توطدت هذه النظرية فأصبحت مدرسة صارمة، وضربت بجذورها في المؤسسات السياسية، أتيح لها الوقت، وثبت مرة أخرى أنها لم تصمد بما يكفي من الحزم على قدميها بوصفها نظرية قادرة على ذلك دون معونة الرأس. ذلك أن الرجوع الدائم إلى المقولات الهيجلية

جعل الماركسية تستمر في الحياة، في واقع الأمر. ومع أن دور الفلسفة الجدلية في بناء الماركسية الجديدة أوسع في تأثيره من ذلك الانشغال المتجدد بهيجل نفسه، فسأبدأ بوصف هذا الاتجاه الأخير.

إحياء هيجل

لم يكن هيجل في تراث العلوم التاريخية عن الإنسان، أكثر من منبع للاستبصارات المهمة بطبيعة المجتمع والتاريخ، فبالنسبة لهذين المجالين من مجالات الواقع اللذين لا يخضعان -كما تخضع الطبيعة الخارجية- للإحالة الموضوعية دون مقاومة -كان من الواضح أن فلسفة هيجل عن «الروح» بوصفها ذاتية تتحقق في البناءات التاريخية تعطي إيحاءات مثمرة. ويبدو أن «ظاهرية الروح» و«فلسفة الحق»، و«محاضراته عن تاريخ العالم» -كانت أجزاءً في عمله العام الذي يريد أن يقول شيئًا جوهريًّا، حتى لعصر ينظر نظرة شك إلى المثالية. وقد عززت الثورة التي ابتدعتها فلسفات الوجود منذ العشرينيات البحث المُلح عن مضمون عيني وراء شبكة المفاهيم المجردة التي ألقى بها الجدل بوصفه مذهبًا موسوعيًّا- الرعب في القلوب في بداية أمره.

وتقع فلسفة هيجل[٣] -على كل حال- في الموقع نفسه الذي تقف فيه سائر الفلسفات الكبرى: فمن المحال انتزاع أجزاء تبدو ضرورية بالنسبة لاهتمامات معينة، وإهمال الكل بهذا العمل، دون إفلات من العقاب. ذلك أن التوسط الجدلي للأجزاء جميعًا بعضها إلى البعض الآخر هو بالضبط ما يضفي على التوكيدات الفردية ما فيها من قوة الإقناع، في حالة المذهب الهيجلي بالذات. وقد نال تقسيم كوتشه الشهير لهيجل إلى ما هو نافع فيه، وما هو عديم الجدوى -نال انتقامه سرًّا، ما دام يبدو نافعًا أصبح عديم الجدوى بعد انتزاعه من سياقه. وإذا لم يُنتج الجدل الشامل، بكل تعقيداته المنهجية -من جديد، فإن دعاوى هيجل المعزولة، (أي إذا أخذت كل منها على حدة)- مثل

دعواه عن تاريخ العالم أو الدولة، سوف تبدو حتما متسرعة غاية التسرع، ودجماطيقية. وعرض فلسفة هيجل على أنها كحجر للأفكار قد تكون شائقة خصوصًا لمشكلات التاريخ الاجتماع قد يكون على هذا النحو بدءًا بطيئًا لإدراك أنها ليست إلا عرضًا للكل الذي يجعل من الممكن حقًّا الحكم على قيمة الطريقة الجدلية للفلسفة أو على افتقارها إلى هذه القيمة.

ويمكن أن نلتمس الخيط الهادي في إعادة البناء المنهجي للفلسفة الهيجلية. والاهتمام بالإسراع إلى المبادئ البنيوية الحقيقية للمذهب لا تنتج عنه تصحيحات لغوية أو تأويلية للصور السابقة لهجيل فحسب. ذلك أن الوظيفة المنهجية للجدل تتكشف بمزيد من الوضوح بوصفها نوعًا وطريقة للتأمل الفلسفي الشامل من حيث علاقته بالأشكال المعطاة للوعي وما يقتضيه من التغلب عليها، وإمكانيات الفهم الكامنة في العلم، وببساطة الروح الفعلي للعصر. وأود أن أحاول جعل دلالة السؤال العام معقولة، وسأبدأ من اليقين بأنه من النادر أن يكون من الممكن أن نفصل بوضوح في الفكر بين ما يسمى بالمشكلات «التاريخية» في الفلسفة وبين ما يسمى بالمشكلات «الجوهرية»، وتكفي لمحة نلقيها على المناقشات المعاصرة لتوضيح ذلك.

وحتى هؤلاء الذين يقتفون آثار المؤلفين الذين ما زلنا نشعر بأنهم لا يتتمون إلى الماضي البعيد –حتى هؤلاء يمكن أن نعدهم جزءًا من التراث. أما الكلاسيكيون الذين يعيشون في يومنا هذا فإنهم يمتازون عن الكلاسيكيين القدماء بميزة القرب منا، وهي ميزة تحجب ببساطة المسافة الفعلية التي يشعر المرء أنها موجودة دائمًا بينه وبين أمثال الثقات هؤلاء. ويقف كارناب أو فتجنشتين وهيجل أو «كانط» من هذه الناحية على المستوى نفسه. بيد أنه لا يضير الفلسفة إطلاقًا أن تذهب إلى الكلاسيكيين وتتعلم منهم، ما دام هذا الفعل ليس مسألة إشباع حاجات أثرية صرفة. والاستهانة بالجملة بمؤلفي الماضي، باسم التقدم العلمي الذي بلغ ذروته فيما يتصادف أنه الوقت الحاضر، والذي يقتنع به كل حاضر جديد على الفور حتى بالنظر إلى سلفه المباشر، يتخذ في يسر

هيئة نوع من النزعة الريفية الثقافية.

والمهمة الفلسفية التي يمكن أن نضطلع بها بالنسبة لهيجل ونجني من ورائها ميزة خاصة هي توضيح تفاعلات الفكر والتاريخ، مع الاستعانة بتحليل يجعل من الممكن رؤية كل منهما دون التحيز إلى جانب دون الآخر. وهذه المشكلة تجد تعبيرها المنهجي في هيجل في الصلة بين «علم ظواهر الروح»[٤]، و«علم المنطق»[٥]. وكان تحديد هذه الصلة يبدو عسيرًا بوجه خاص زمنًا طويلًا، من حيث إن توضيح هذه الصلة يشكل تقدمًا حقيقيًّا ولم تكن مدارس التفسير البارزة قد أولت هذه الصلة اهتمامًا كافيًا حتى الآن، فقد وضعت عادة علم الظواهر في مركز الصدارة على أساس ثراء مادته، واقترابه الوثيق من الحياة التاريخية وما يتسم به من حيوية. أما «المنطق» فقد اكتسب شهرته بوصفه مثالًا على الجنون النظري. وهناك مدرسة أخرى نادت بالرأي القائل بأن القوانين الحديدية التي تضمنها كتاب «المنطق» تتمتع بصحة قبلية، تتبدى في أن هذه القوانين ينبغي أن تطبَّق -دون ندم- على السياقات الممكنة جميعًا. وقد كان من الصعب على كل حال أن يفهم المرء معنى اهتمام هيجل الحقيقي بأن يربط بين كل من «علم الظواهر» و«المنطق» أحدهما بالآخر على نحو تظل معه الصلة بين الاثنين واضحة عقليًّا، وبألا ينتصر التاريخ على الفكر، وبألا تنتصر فكرة التمشي مع القانون على كل واقع تاريخي، كل ذلك من جانب واحد، دون اهتمام بعكس هذا الوضع.

ومن الشائع أن «علم ظواهر الروح» لا يعكس المسيرة الحقيقية للتاريخ من الوجهة البنائية فحسب، إذ إنه بوصفه «مذهبًا لظواهر» (أو مظاهر) الروح، يرتبط من أوله إلى آخره بالروح في حقيقتها عبر مجال المظاهر على نحو يجري فيه تنظيم التعين التاريخي وفقًا لمنظور هادٍ. ومع ذلك لا يتاح لنا الوصول إلى أي استبصار مباشر بحقيقة الروح أو «الأثير الخالص» للمطلق على حد تعبير هيجل بمعزل عن المعالجة الظاهرية. فلا بد من الوصول إلى الحقيقة المستقلة بذاتها للروح بالمرور من خلال الأشكال التاريخية التي تظهر فيها. وفي هذا تتألف المهمة الأولية المطلوبة من الفلسفة. ولا بد أن يقوم حوار

مع الأشكال الناقصة التي تظهر فيها الروح في التاريخ، دون أي سيطرة قبلية للمبادئ المطلقة، وإنما بالنظر إلى النظرية الخالصة، ولحساب الاستقلال الذاتي للفكر.

وتقوم أهمية هذه المهمة في أن التكوينات الذهنية الناقصة التابعة والنظرات إلى العالم، وتفسيرات الواقع العامة المشروطة عرضيًّا، لا تظهر بحال من الأحوال –من تلقاء نفسها بوصفها ما تتعرف عليه فهم المعالجة الظاهرية للفلسفة. بل إنها تظهر على العكس من ذلك– بدعاوى عن الحقيقة تتطابق على جميع المستويات، ومن ثم تستبعد إحداها الأخرى. وهذا الادعاء المباشر هو بالضبط ما يوحِّد بين الأشكال المتعددة، ويضفي عليها في وقت واحد معًا –الطابع النسبي من حيث ما يشتركون فيه جميعًا. ذلك أن الظاهر التاريخي والوعي القاصر بالتاريخية ينتسب أحدهما إلى الآخر انتسابًا وثيقًا للغاية. وكل شكل فردي من أشكال الحقيقة يريد أن يكون الحقيقة كلها. وبدون اعتبار للبدائل المنافسة، تتحول دعاوى– الحقيقة القطعية (الدجماطيقية) دائمًا إلى وهم يتخذ خفية مكانًا يتظاهر بادعائه.

ويلزم عن ذلك أن لعلم الظواهر التزامًا نقديًّا تامًّا لتحليل الادعاءات التي لم تف بوعودها والمتنافسة بعضها مع البعض الآخر. ولا ينتهي الاستبصار النقدي على كل حال بتدمير الشكل المحدد، ورفض ترشيحه للحقيقة فالأحرى أنها تؤخذ بكلمتها – وبعد أن تُنْبذ المزاعم الكلية الزائفة بعيدًا –نتعرف على حقوقها النسبية بوصفها أشكالًا تتجلى فيها الحقيقة. وإعادة تفسير الأشكال باعتبارها مظاهر هو الفعل الذي تتأسس به حقيقة غير محصورة بوصفها نقطة– الرجوع الكلية لجميع من يدعون تمثيلها من المتحيزين لجانب واحد، الذين تحجروا في عقائد قطعية.

وترجمة الأشكال المعطاة للمعرفة إلى مجرد مظاهر مهمة قام بها –بالتفصيل ومرة بعد أخرى– أنصار علم الظواهر. وعلى هذا، فإننا لو أخذنا علم الظواهر في جملته، لكان تمهيدًا نقديًّا للفلسفة التي لم تعد بعد ذلك أبدًا في شكل محدود، والتي أصبحت هي وحدها القادرة على تعويض محدوديتها من خلال الدعاوى الزائفة. وتثبت الفلسفة

التي مهد لها علم الظواهر تفوقها بأنها تعترف -بدلًا من أن تنكر- طابعها المشروط تاريخيًّا، وأنها تشق طريقها من خلاله، بدلًا من أن تقفز فوقه معصوبة العينين. ومهمتها هي ما عناه هيجل بقوله الشهير «الفلسفة هي عصرها الخاص مفهومًا في الفكر»، والتي بوصفها التزامًا عامًّا للفكر يواجه عصره. قوبلت بالاستحسان في كل حدب وصوب[٦].

المنطق الجدلي

والواقع أن مجال أشكال المعرفة القائمة بأكمله قد تكشَّف على أنه مجال التاريخ. والوقائعية facticity التي لم تنفصل عن المعرفة تؤلف العَرَضية contingency التي تلتحم بأشكال المعرفة بوصفها تحيّزًا وطابعًا مشروطًا لا يمكن أن تتحكم فيه المعرفة نفسها. ومن ثمّ، فليس التاريخ الواقعي هو الذي يوضع موضع التساؤل وإنما سلسلة الآثار التاريخية في الفكر هي التي ينبغي أن تُوضَّح بأكملها. وفي هذا الصدد، يأخذ الفكر التاريخ مأخذ الجد بوصفه مجال الظروف التي توجد فيها طبيعة الفكر المحدودة الناقصة. وهكذا يتعرف الفكر على نفسه ووصفه تاريخيًّا.

وهذه المواجهة مع تاريخية الفكر بوصفها مشكلة محورية تهم الفلسفة، ليست بالتأكيد استجابة لأي اهتمام بحت بالتاريخ[٧]. ذلك أن الاعتبارات التاريخية إذا أُخذت في حد ذاتها تتعرض دائمًا لخطر النزعة التاريخية historicism التي لا تُعْني كلية إلا بالتغير والتنوع. أما الفلسفة فتسعى على العكس من ذلك -إلى أن تجعل من الممكن- من خلال المواجهة التأملية مع تأثير التاريخ على الفكر- قيام شكل من أشكال النشاط لا يخضع بعد ذلك لمثل هذا التأثير غير الملحوظ. والمنطق -في نظر هيجل- هو مجال نشاط الفكر الخالص المستقل بذاته الذي يتكشف عند نهاية البحث الظاهري (الفينومينولوجي). ولكن. ما هو «علم المنطق»؟

من الواضح أولًا وقبل كل شيء أن هذا «العلم» يقصد به أن يكون منطقًا صوريًّا

كما يفهم التراث من هذا النوع من المنطق. ومنذ أورجانون أرسطو كان هذا المنطق الصوري يعني أسلوبًا فنيًّا للتفكير يوضع في خدمة شيء آخر. فكان من المفروض أن يقدم عونًا أداتيًّا للمعرفة والمحاجة. أما «علم المنطق» الهيجلي فلا يخدم شيئًا آخر سواه. بل الأحرى، أنه يضم النظرية نفسها التي أصبحت مستقلة استقلالًا ذاتيًّا. وكان هيجل يفهم علم مفاهيمه على أنه «الفلسفة الأولى»، ولكنه كان يرى أيضًا أنها تكتسح تمامًا دجماطيقية الميتافيزيقا التقليدية. وفي هذه الفلسفة الجديدة نجد سلسلة بارعة من المفاهيم التي تذكرنا بصراحة -قلت أو كثرت- بالمقولات الأساسية في الفلسفة الغربية مثل. الوجود، العدم، الماهية، الأساس، الفعلية، المثال... إلخ وربما لم تؤخذ هذه المفاهيم على النحو الذي تَحَقَّق به التعبير عنها في تاريخ الفلسفة. بل الأحرى أن هذه المفاهيم تنمو كما تظهر طبيعيًّا الواحد من الآخر، بحيث إذا أخذت مجتمعة كوَّنت مذهبًا مرتَّبًا ترتيبًا منهجيًّا.

وإمكانية مثل هذا العرض الشامل وفقًا لترتيب منهجي يشكل الدليل في نظر هيجل على أن كل شيء جوهري أنتجه الفكر متضمن هنا وإلى هذا الحد يكون استيعاب الفلسفة الأوروبية قد تحقق. وباعتبار المنطق على هذا النحو، يكون منطق هيجل هو الإجابة الأخيرة للفلسفة على (مشكلة) علاقة الفكر بالتاريخ، تلك العلاقة التي ضَغَطَتْ عليها كثيرًا (أي على الفلسفة). فمفاهيم المنطق لا تطفو في حرية إلى سماء المُثُل الأفلاطونية ما دام أساسها هو تاريخ الفكر، ومع ذلك، تتحرر النظرية التي أصبحت مستقلة هذا الاستقلال الذاتي من التحديدات التاريخية، حالما تواجهها في «علم ظواهر الروح».

هذا شيء ينبغي أن نذكره أولًا بوصفه مقصد هيجل المُعْلن. ولا سبيل إلى القول بأن البرنامج في حد ذاته لا معقول وخالٍ من المعنى منذ البداية. فأن نجعل مقصد الجدل شيئًا حسنًا بعد أن تحرر وصار شرطًا للاستقلال المنهجي الذاتي -مسألة أشد عسرًا تحدث مرارًا وتكرارًا حكمة المفسرين[٨]. وهنا تبدأ مناطق الغموض. فالسلسلة

المتعينة للمفاهيم، والنقلات الضرورية من الواحد إلى الآخر، والعملية المتسقة التي ينمو فيها بعضها من البعض الآخر تبدو معقولة هنا وهناك، ولكنها تتحول مرة أخرى، فتصبح ملغزة. ومهما يكن من أمر، فإن تلك التفسيرات لا بد أن تكون أقل وعدًا حين تفترض في علم المنطق شيئًا يشبه نسقًا مشوَّشًا من البناء اللغوي الصوري الذي يحتاج إلى مزيد من الدقة. وحتى تلك المحاولات التي بذلت في سبيل الإحالة الصورية formalization على سبيل المصادفة(٩) لا تقدّم أي معونة أخرى لمشكلة فهم العملية الجدلية. فمن الضروري في عملية الإحالة الصورية، أن نكون قد فهمنا فعلًا، في واقع الأمر.

وثمة اقتراح أفضل هو «المِثال السيمانطيقي» (أي المتصل بدلالة المعنى) الذي يرمي إلى تحليل مضمون –المعنى مفاهيمنا العامة، إذ ينبغي أن تُفَسَّر مفاهيم المنطق الهيجلي جميعًا من حيث معناها، وهذا التفسير هو الذي يسمح وحده بنمو المفاهيم جميعًا في سلسلة محدَّدة تمام التحديد. وعلى المثال السيمانطيقي أن يشرح لنا في اتساق تعدد المفاهيم التي ينشأ أحدها عن الآخر على نحو لا نستطيع معه أن نفهم مفهومًا منفردًا دون سائر المفاهيم الأخرى، وكلها تأخذ مكانها في نسق الكل(١٠). وشكل التحكم المنهجي في تعدد المفاهيم ليس شيئًا آخر سوى الجدل نفسه.

أما أن ظهور أعم المفاهيم التي نصنّف تحتها –على هيئة مقولات– الواقع بجملته –على هيئة تعدد، فهو واقعة لا بد أن يكون لها شأن في ارتباط فكرنا باللغة. وحين لجأ هيجل إلى مفهوم «اللوجوس» القديم(١١)، أكد بوجه خاص على دور اللغة(١٢). وليس عسيرًا على فلسفة يومنا هذا أن تقبل نظرية تتمتع بالاستقلال الذاتي ويمكن على أساسها تقديم تحليل سيمانطيقي لتلك المفاهيم جميعًا التي نجعل بها الواقع مُيَسَّرًا لنا في عمومية المقولات.

وقد تحدث فريجه فعلًا عن «مجال ثالث» مستقل استقلالًا ذاتيًا للفكر إلى جانب المجالين الفيزيائي والنفسي(١٣). واقتفى بوبر أثر فريجه واستدعى مباشرة التصور

الهيجلي للعقل أو الروح[١٤]. ويتحدث بوبر عن «المتشابه» بوصفه التكيف الغائي للمعرفة مع نظرية الواقع في جملته الصادقة صدقًا حاسمًا. وذلك حتى يستطيع أن يعين اتجاهًا تطوريًّا داخليًّا في «العالم الثالث للعقل» ومن الممكن أن نجد تأييدًا آخر للمثال السيمانطيقي في تفسير منطق هيجل في المناظرة الحديثة هو «تنوع المعنى» **meaning variance**. ودراسة تنوعات المعنى يخاطب البحث السيمانطيقي الخالص للعمليات التي يصدر فيها مفهوم ما من «تحول –الصيغة» **Gestalt –switch**، في مفهوم آخر، أو يواصل وظيفة مفهوم سابق. ومن الجلي أن هناك تماثلات مع عمليات الانتقال بين المفاهيم المحددة (المتعينة) التي قام منطق هيجل بتحليلها.

يبقى شيء واحد –على كل حال– لم نفسِّره بهذه الطريقة ألا وهو «صميم منطق العلم» عند هيجل. فهذه النظرية ليست مسألة تعدد المفاهيم التي تقف في نوع من العلاقة أحدها مع الآخر، أو يصدر أحدها عن الآخر فحسب، بل إنها تتعلق بالنموذج الجدلي في ترتيب هذه العلاقات. ففي مثال إعادة البناء السيمانطيقي لهيجل الذي أشرنا إليها توًّا، هذه السمة الجوهرية في المنطق الهيجلي لا يمكن أن نتلاءم إلا بمشقة فَلنَرَ ما إذا كنا نستطيع أن نحرز تقدمًا ولو ضئيلًا على هذا السبيل غير المطروق. وسوف تزودنا المناقشة التي أشرنا إليها من قبل من تحليل «كون» البنيوي للثورات العلمية بشيء من المعرفة الأولية[١٥].

ينتج النموذج الجدلي للعلاقات وفقًا لتعدد المفاهيم بقدر ما ينشأ من توترات وتنافرات بين المفاهيم. وهذه التوترات تنشأ بقدر ما يدعيه كل مفهوم لنفسه من الشمول، ومن ثم يجعل من كل مفهوم مختلف في المضمون منافسًا له. فإذا ظهرت دعوى الشمولية، أصبحت المفاهيم على رغم اختلافها في المضمون متنافرة أحدها مع الآخر، لأنها وإن كانت تشير إلى شيء آخر –لا تُفْسح مكانًا خاليًا إلى جانبها للمفاهيم المتبقية. والواقع أن المفاهيم التي يتناولها منطق هيجل تأتي مرتبطة بنظرة شاملة أو بصورة للعالم تسعى إلى إدراج الواقع كله تحت مفهوم واحد. ويبرهن علم المنطق على

ما في هذه الصور –للعالم من قصور، بأن يبيّن كيف ينتقل المرء بالضرورة من صورة إلى أخرى بحيث لا يكون أي موقع يتخذه هو الموقع النهائي الشامل. ومن هذه الناحية، يمكن أن يؤخذ علم المنطق على أنه نقد للميتافيزيقا التقليدية. أما فيما يتعلق بالوظيفة النقدية للمنطق، فثمة تماثل واضح مع الإجراء الذي يتخذه علم ظواهر الروح. ففي كلتا الحالتين تتعلق المسألة بإثبات الافتقار إلى أي أساس لدعاوى الشمول للمواقع ذات الجانب الواحد. فلقد أقيم الاستقلال الذاتي للمنطق على أن الجدل لا يخضع لمزيد من التحديدات العَرَضية. فكيف يتلاءم هذان الشيئان معًا؟

وما برح النقد في طريقه إلى الاستقلال الذاتي، على حين أن النظرية المستقلة بذاتها ينبغي أن تُعْني شيئًا مختلفًا عن نقد وجهات النظر التي ترضي معيار النظرية المستقلة ذاتيًّا. ومع ذلك فإن الاستقلال الذاتي لا يمكن أن يتحقق بمعزل عن النظرة المتحيزة (الأحادية الجانب) وعن التحديد. ذلك أن الاستقلال الذاتي يرتبط –على العكس– بعملية تطوير المفاهيم أحدها من الآخر على نحو صارم. وبالتالي، يكون من المقبول أن تتحلل معرفتنا بالواقع إلى كثرة من المفاهيم التي لا يمكن أن تندرج بطريقة مصطنعة أو متعسفة في وحدة نهائية واحدة. وعلاقة المنطق باللغة تحول دون وهم وجهة النظر المتعالية التي يمْثل أمامها الواقع في جملته دون أي بقية. ولأن صورنا عن العالم تأتي مصبوبة في لغة، فإن هذا يميزها عن ذلك التسامي الخالص الذي تتسم به المُثُل الأفلاطونية. وهذا الطابع اللغوي لصورنا عن العالم يضفي عليها مسحة من التناهي الذي يؤلف ثقلًا مضادًّا لمعقولية العقلاني المطلقة. فلا وجود لشيء يشبه أن يكون معقولية خالصة متحررة من اللغة، إذ لا توجد سوى محاولات لتحقيق دعوى الشمولية للنظريات في مفاهيم من نوع لغوي، ويستطيع المرء أن يطلق عليها اسم «الأُطُر التصورية» **conceptual frameworks**.

ولما كان هذا التحديد للعقلانية الذي يُعْطي مع الأصول اللغوية للمفاهيم هو سمة عامة لها، فإنها تدخل جميعًا في مناقشة أحدها مع الآخر، فهي تدَّعي جميعًا الشمولية في

معرفة الواقع، بيد أن تعددها يدحض من جديد الدعوى في كل قضية. وهكذا يقف كل مفهوم إزاء الآخر في تلك العلاقة الغريبة منكرًا دعواه إلى الشمولية من أجل توكيد هذه الدعوى نفسها لحسابه، على حين أن المفهوم التالي يؤدي هذه الوظيفة نفسها بالنسبة للمفهوم موضوع الدعوى. وهكذا يدفع كل مفهوم المفهوم الذي يليه إلى الأمام، لأن كل المفاهيم تسعى إلى نفس المقصد ولكن أحدًا منها لا يحقق هذه الغاية. أما فيما يتعلق بالرابطة مع اللغة، وهي الرابطة المشتركة بين المفاهيم جميعًا، فإن المنطق الجدلي يضع في اعتباره ما يتصف به فكرنا من تناهٍ وتحديد. وأما من حيث إن تعود هذه المفاهيم يمكن ترتيبه في نسق شامل، فإنه من الممكن أن يعود خاضعًا للتحكم المنهجي. فالجدل منهج من حيث إنه قادر على وضع قواعد لهذا الموقف المعقد غاية التعقيد للمنافسة المنطقية على دعوى واحدة بعينها هي العقلانية وفي هذا يرى هيجل أعظم عمل للتنوير الذاتي يَقدر عليه الفكر. وتكتسب المفاهيم جميعًا التي يشتغل بها الفكر تنويرًا في النسق الذي يضم إمكانياتها وحدود عملها النظري. وبالتالي يمكن أن نسمى علم المنطق النظرية التي لا توجد بعدها نظرية أخرى **metatheory**، لأنه يقدم ما بعد – نظريته الخاصة.

ومع ذلك، لا جدال في أن هذا مجرد إشارة إلى السبيل المُقْترح الذي يمكن أن يتخذ فيه المنطق الجدلي معنى بالنسبة لفهمنا الحالي. ولا يمكن أن نقوم باختبار جدوى هذه المقترحات إلا بالتوغل في التفاصيل وبتطبيقها على مشكلة محددة –تحديدًا جيدًا– في المنطق وفي تحليل اللغة وهذا يتطلب قدرًا كبيرًا من المجهود، ونحن ما زلنا في بداية البداية.

تأثير لوكاتش

بعد هذه الرحلة التي صعدنا فيها إلى تلك التجريدات السامقة لإعادة بناء هيجل منهجيًّا، والني ناقشنا فيها وضع الفلسفة الجدلية بوجه عام، دعونا نهجر الآن الهواء الرقيق الذي يحيط بالتأمل النظري. ولقد سُمّيت الفلسفة الماركسية جديدة منذ البداية على أنها الفرع الثاني للفلسفة الجدلية في عصرنا الحاضر. وكان الماركسيون يأملون دائمًا أن يضعوا مكان التأمل النظري واقعية التحليل التاريخي العيني. وهذا تعنيه عبارة «التناول المادي». ومهما يكن من أمر، لأننا نجد أنفسنا في القرن العشرين في موقف غريب ألا وهو أن إسهامات النظرية الماركسية التي تشير إلى التقدم إلى الأمام قد فعلت ذلك دائمًا من خلال الرجوع القهقرى إلى جدل هيجل! وهكذا لا يمكن أن تكون «المثالية» غير عصرية تمامًا.

وأول اسم ينبغي أن يُذْكر في هذا الصدد هو اسم جورج لوكاتش **Georg Lukacs**. وما زالت التموجات الذهنية التي انتشرت من مؤلفاته في مرحلته المبكرة والوسطى ذات تأثير ملموس حتى الآن. وقد أثبت استخدامه البارع بوجه خاص لجدل هيجل من أجل تجديد النظرية الماركسية تحديثها في كتابه «التاريخ والوعي الطبقي» (١٩٢٣) -أثبت أنه مثمر تمامًا. كما أننا لا نستطيع أن نغالي في تأثير هذا الكتاب على التطور الأوسع للماركسية وبالأخص على ما يسمى بالنظرية النقدية[١٦]. ومن ثم تعد بيِّنة على الحكم الصائب أن تهتم الاتباعية الحزبية لوكاتش دائمًا بنزعة المراجعة (أو التنقيح **revisionism**) مع أن هذا الكاتب المتهم بتلك الجريرة لم يتقاعس أبدًا- وبخاصة إبان حكم ستالين -في الاحتجاج على التشكيك في ولائه لذلك العهد، وفي نقده العلني لذاته، وفي إنتاجه المتحيز للعهد والذي يتمثل في مؤلفات تخلو من كل هجوم.

وفي أعوامه الأخيرة، انسحب لوكاتش -بصورة رئيسية- إلى الدراسات الجمالية.

وكانت أعماله التي ظلت ذات دلالة فلسفية- بأي معنى حقيقي لهذه العبارة، هي أعماله التي نشأت عن مواجهة لجدل هيجل[١٧]. ويشمل هذا مخطوطه فلسفة الفن التي كتبها أثناء سنوات الطلب في هيدلبرج (١٩١٢ -١٩١٧)، ودراسته بعنوان «نظرية الرواية»[١٨]، التي نُشرت في ١٩١٦ والتي ذاعت شهرتها، والمؤلفات التي أنتجها في العشرينات بعد تحوله إلى الماركسية والتي يجدر ذكرها إلى جانب التاريخ والوعي الطبقي[١٩]، ولينين، دراسته في الروابط بين أفكاره (١٩٢٤)[٢٠]، وموسى هس ومشكلة الجدل المثالي (١٩٢٦). ويجب أن نُقْنع أنفسنا بإشارة إلى التاريخ والوعي الطبقي، الذي وإن يكن كتابًا جذابًا، إلا أن عرضه أيضًا واجب بوصفه نوعًا من مرآة العصر، والتطور الروحي للمثقف الذي ينتمي إلى الطبقة البورجوازية العليا جيورجي فون لوكاتش، من خلال الثوري والمساير، وإن تمرد أحيانًا، والمفكر، حتى أصبح الماركسي الكلاسيكي.

والمشكلة التي يسعى لوكاتش إلى تجنبها بإعادة تقويم التأمل في الوعي من فلسفة هيجل الجدلية التي قوبلت بازدراء بوصفها مثالية –هي تدعيم نظرية ماركس الذي كان ذات يوم مَلْهمًا للآمال الثورية. وقد كان الانحلال الضروري للرأسمالية من تلقاء ذاتها وقيام الثورة في المجتمع نتيجة للمتناقضات القصوى الموجودة فيه تاريخيًّا. كان هذا هو المنظور العملي المستقبلي الذي تَرتَّب مباشرة ومن تلقاء نفسه على كتاب ماركس نقد الاقتصاد السياسي. ومن ناحية أخرى، أثبتت التجربة التاريخية أن الثورة المتوقعة قد أخفقت في أن تتجسد في الشكل الذي تنبأ به ماركس. وكانت الفكرة القائلة بأن النظرية تناقض التطبيق الذي طالبت به باستمرار –كانت هذه الفكرة بالنسبة للماركسيين شيئًا لا سبيل إلى احتماله. فلا بد أن هناك خطأً ما في النظرة الكلاسيكية. فكان من المحتم بوجه عام أن يوضع معنى كلمة «تناقض» موضع السؤال في تلك العلاقة المعقدة بين النظرية والتطبيق. وبدلًا من التخلي عن النظرية، كان على الحل المفضل أن يعمل على إحيائها متوسلًا بعناصر مأخوذة لهذا الغرض بالذات من تراث يُفْتَرض أن أوانه قد ولَّى.

ويقترف لوكاتش واعيًا انتهاكًا خطيرًا هو مسارعته إلى تقديم المعونة مادية فاشلة باللجوء إلى مفاهيم مثالية نموذجية[٢١]. وهو يهيب في حصافة إلى المواطن المختلفة التي يُذْكر فيها الجدل الهيجلي مقرونًا بالثناء في كلاسيكيات المذهب الماركسي[٢٢]، حتى يستطيع أن يمضي إلى إعطاء الإجابة المراوغة على السؤال الاستفزازي «ما هي الماركسية الأصلية؟» وهذه الإجابة هي أنه لا بد أن يكون المنهج الجدلي هو حجر الأساس. ودعوى لوكاتش الحاسمة هي عما إذا كان سلوك التاريخ للطريق الثوري المدَّخر له أمر يتوقف على فعل لتطوير الوعي، ولا يُلْتمس بين النتائج الضرورية المترتبة على الظروف المادية والاقتصادية. وتكوين وعي «البروليتاريا» بوصفها الطبقة الثورية هو الخطوة التي يتوقف عليها كل شيء. وهذه الطبقة هي النقطة التي تتركز فيها –وفقًا لرأي ماركس– متناقضات المجتمع بأسره. والنظام الاجتماعي بما هو كذلك يستند إلى عمل «البروليتاريا» في حين أن هذه الطبقة التي يستند إليها كل شيء هي في الوقت نفسه مدفوعة إلى الحافة الخارجية القصوى للمجتمع، فيما يتعلق بإمكانيات معيشتها وكرامتها الإنسانية وعندما تدرك الطبقة هذا الدور المفروض عليها، وهذا يعني أنها أصبحت في وعي بنفسها –في هذه الحالة وحدها تتصدع غشاوة التعمية الإيديولوجية، ويتغير الواقع بضربة واحدة. ومن ثم كان هذا الفعل التأملي لمعرفة الذات من جانب الطبقة ضروريًّا، إذا كان لا بد من تغيير كل شيء.

هذه العلاقة بين الوعي والواقع هي وحدها التي تجعل الوحدة بين النظرية والتطبيق ممكنة. وإذا كان نمو الوعي هو الذي يطبع الخطوة الحاسمة التي ينبغي أن تتخذها العملية التاريخية صوب أهدافها الكامنة، تلك الأهداف التي هي نتيجة للإرادات الإنسانية، وأن لم تتوقف على الاختيار الإنساني العشوائي، أو تكون من اختراعات العقل الإنساني. وإذا كانت الوظيفة التاريخية للنظرية تتألف في أن تجعل هذه الخطوة ممكنة عمليًّا. وإذا تهيأ موقف تاريخي تصبح فيه معرفة التاريخ الصحيحة ظرفًا مباشرًا لطبقة معينة من أجل توكيد نفسها في الصراع؛ إذا كان معرفة هذه الطبقة لذاتها يتضمن في الوقت نفسه

معرفة صحيحة بالمجتمع؛ وبالتالي إذا كانت هذه الطبقة -من أجل تلك المعرفة- ذاتًا وموضوعًا في الوقت نفسه للمعرفة، وعلى هذا النحو يكون لها إدراك مباشر وكاف للنظرية في العملية الثورية للتاريخ -إذا تحققت هذه الظروف جميعًا، يمكن أن تصبح وحدة النظرية والتطبيق ممكنة فحسب؛ تلك الوحدة التي تفترضها مسبقًا الوظيفة الثورية للنظرية. هذا الموقف قد نشأ مع ظهور «البروليتاريا» في التاريخ[٢٣].

والحيلة التي يلجأ إليها لوكاتش هنا هي أن يُشيدَ معًا التأمل الواعي والشمولية البنيوية للكل. وبالمصطلح الهيجلي، ثمة نقلة من علم ظواهر الروح إلى منطق. هذا التعديل الذي يحدثه تأمل الوعي في الواقع لأن الواقع مكوّن بواسطة الوعي الظاهري على نحو لا يستطيع أن يفهمه. يبدو مُسْقطًا على النسق الكلي للعلاقات المنطقية. فالوعي الذي لا يدرك نفسه في دوره التكويني، يقوم آليًّا -إذا انعكس على نفسه- بتغيير العلاقات التي سبق له أن قام هو نفسه بتكوينها. فإذا أضفنا مقولة الكلية من المنطق، إذن لتضمن كل تعديل لجزء تغييرًا للكل. وبعد أن أسس لوكاتش بمصطلح جدل هيجل وليس باقتصاد ماركس- كُلًّا يشيِّد نفسه ليصير وحدة، ويحافظ على نفسه بوصفه وحدة خلال النسبية المتبادلة للمتعين، حاول أن يثبت أن وعي «البروليتاريا» القادم يقتضي فورًا وعلى نحو كاف تقدمًا في التاريخ الجمعي.

الماركسيون الجدد

ثمة تأثير آخر نشأ عن المناقشة التي دارت داخل الماركسية في العشرينيات واستعاد مكانته -شأنه في ذلك شأن تأثير لوكاتش بين صفوف الماركسيين الجدد في الستينيات -هذا التأثير نجم عن كارل كورش **Karl Korsch**. ففي مقاله عن «الماركسية والفلسفة» (١٩٢٣)[٢٤] يسعى كورش على حد قوله -إلى تطبيق الماركسية على نفسها من أجل تفسير انحدارها إلى «ماركسية مبتذلة»! والتناول النقدي للإيديولوجيات الذي

يربط الظواهر العقلية مثل النظريات أو المذاهب السياسية بأساس تاريخي واقعي هذا التناول لا يمكن فحسب، بل ينبغي تطبيقه بكل اتساق- فيما يتعلق بالمذهب الماركسي نفسه، ومصيره في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وما يدور في الوقت الحاضر من مجالات واسعة النطاق عن تشويه الماركسية -الذي أصبح الآن معروفًا- وتحويلها إلى شرعية علمية للنزعة الشمولية يمكن أن تهيب بكورش بين آخرين غيره.

فلا محيد عن أن يتخلى النقد الذاتي الفلسفي للإيديولوجية الماركسية عن دعواه البراقة بوصفه علمًا ماديًّا إلى الكفاءة الكلية، وأن يتراجع إلى المنهج الجدلي البحت. وعلى هذا النحو يتمرد هيجل على إلغائه المزعوم على يديْ ماركس. ولم يَتَبَقَّ من كتاب ماركس نقد الاقتصاد السياسي سوى إهابته النقدية، في حين أن الميتافيزيقا المكثفة للنزعة المادية، وعقيدة إنجلز عن جدل الطبيعة، وكل تنبؤ قائم على قوانين، التاريخ التي صيغت على نموذج قوانين العلوم الطبيعية[٢٥] -قد نُبِذَ، ذلك أن الجدل لا يجدي إلا في نقد ما هو موجود، بما في ذلك الماركسية الرسمية.

وكان فرع الفلسفة الماركسية الذي أحال النزعة المادية إلى نقد للإيديولوجية على اتصال -ضمن رسالته النقدية- باتجاهات أخرى يشترك معها على أساس الفلسفة في قضية واحدة ضد الفهم الذاتي السائد للعصر. ولم يكن هربرت ماركوزه **Herbert Marcuse** الذي استمد تعليمه الفلسفي أساسًا من هيدجر[٢٦]، يرى في كتاباته المبكرة أي صعوبات في الجمع بين المشاعر المعادية للتكنولوجيا في التحليل الهيدجري للوجود وبين نداء لوكاتش لتكوين وعي ثوري يستطيع أن يفهم التشيؤ **reification** العام لحياة -العالم[٢٧]. ثم جاء في الوقت المناسب بالضبط، نشر مخطوط باريس لماركس الشاب الذي عَبَّرَ فيه عن اهتمام شديد بالإنثروبولوجيا الفلسفية يفوق اهتمامه بعلم الاقتصاد الذي ميَّز مرحلة نضجه. وهذه المذكرات الفلسفية التي كتبها ماركس في ١٨٤٤، والتي كانت مكمِّلة لإحداث تغيير دائم في صورة ماركس -وَجَدَتْ في ماركوزه، واحدًا من أوائل مفسريها، وَجْهَ اهتمامه أساسًا لمشكلة الاغتراب[٢٨].

والرابطة الباطنة بين العمل والاستبداد أو العبودية ترجع مباشرة إلى كتاب هيجل علم ظواهر الروح الذي يقول عنه ماركس في مذكراته إنه كان «الموطن الحقيقي السري لمولد الفلسفة الهيجلية». فهنا تجاوز هيجل نفسه، وسحب خفيةً مثاليته المسرفة، بعد أن مهد الطريق فعلًا لنقد اليقين -الذاتي الفلسفي بأسلوب الحجج العملية التي ساقها خلفاؤه. ويقول ماركس:

علم الظواهر هو نقد مستتر؛ لأنه ما برح غير واضح لنفسه، كما أنه يلجأ إلى التعمية؛ ولكنه من حيث تصويره للاغتراب الإنساني -حتى لو كان الكائن الإنساني يتبدّي في صورة الروح- فهناك يكمن محتجبًا في عناصر النقد جميعًا، كما أنها تُعَدّ وتُطَوَّر في كثير من الأحيان على نحو يتجاوز بعيدًا الموقف الهيجلي[٢٩].

ويرى ماركس أن العمل النقدي الجذري الذي قام به علم الظواهر جدير بالتوكيد، لأنه يجعل من الممكن -على الرغم من مقاصد المؤلف (يقصد هيجل)- تجنب الوضعية الزائفة في المذهب الهيجلي. فهنا تصبح عملية -الفكر الجدلية واضحة دون أي تحيزات ميتافيزيقية. وهذا الرأس رحب به الماركسيون الجدد جميعًا من صميم أفئدتهم حتى الوقت الحاضر. وسنرى مدى النجاح الذي صادفهم.

وقبل أن نصل إلى هذا، ينبغي أن نذكر موازيًا معاصرًا آخر يستمر تأثيره في المناقشات الحاضرة، وإن لم يكتمل الاعتراف به تمامًا. ذلك أن سوسيولوجية كارل مانهايم للمعرفة وجدت استقبالًا فوريًّا لها في العشرينيات إذ إنها ترجمت الدافع الذي أعطته الماركسية لنقد الإيديولوجية إلى لغة محيرة خالية من التضمينات الدجماطيقية. وسوسيولوجية المعرفة[٣٠] تبحث في «التعين الوجودي» للمعرفة المتصل بالتكوينات الاجتماعية. وكان مانهايم قادرًا على إثبات ذلك بطريقة غاية في الوضوح باللجوء إلى مثل النزعة المحافظة. ولكن أين يقف علماء اجتماع المعرفة أنفسهم؟ وفي أي موقف وجودي يحصرون أنفسهم عندما يؤكدون تبعية كل معرفة؟ وبكل رزانة عالم الاجتماع، وضع مانهايم هذا السؤال الذي كان سببًا في نشأة تنقيبات قلبية عميقة بين

النقاد الماركسيين والإيديولوجيين إذ كانوا يقسمون ببروليتاريا لم يأتِ معظمهم منها، ولا ينتمي أغلبهم إليها. بيد أن إجابة سوسيولوجية المعرفة على هذا السؤال تحتفظ دون شك بحلقة انهزامية: فهذه مسألة تخص «جماعة من المفكرين غير المرتبطين» لا مكان لها في المجتمع(٣١).

هذه الإجابة التي تذكرنا بأفكار عن الصفوة الاجتماعية قد لا ترضي أحدًا كان ينتظر من عالم اجتماع تفسيرًا أكثر سوسيولوجية. ومع ذلك، فإنها شاهد هزيل على تطبيق النظرية الماركسية نفسها، إذا لم يكن نقاد الإيديولوجية على استعداد للتعرف على أنفسهم فيها. وقد رفع منظِّرو مدرسة فرانكفورت وعلى رأسهم ماكس هوركهايمر(٣٢) **Max Horkheimer** وتيودورفيز نجروند -أدورنو(٣٣) - **Theodor Wiesengrund Adorno** مقارنة عنيفة ضد عملية التطويق التي قامت بها سوسيولوجية المعرفة. ومن المؤكد أنهم دخلوا المعركة مسلحين باقتناعهم بأنهم (بمنجى من الهجوم، ومؤكدين أن الفكر الجدلي لا يمكن أن يشري نفسه للتجريبية السوسيولوجية. ومن الممكن أن يُعْزى شيء من النزاع إلى الغيرة بين الزملاء: فقد كان مانهايم يقوم بالتدريس في الجامعة نفسها، جامعة فرانكفورت!

وحيثما يفلح النقد في الاحتكار، ويؤكد الجدل حصانته، فثمة موقف متشدد يُتَّخَذ خِلسة باسم نظرية تتنافر مع كل ضروب الدجماطيقية وهنا يتكرر مرة أخرى مشهد تدعيم الفكر الحي، ومن ثمّ ينبغي أن يشمِّر النقد الجدلي عن ساعديه. فقد أصبحت النظرية النقدية للماركسية الجديدة بدورها موضوعًا للنقد الشرس. وهنا نكون قد ترجلنا تمامًا وسط معمعان المناظرة الدائرة(٣٤). وهذه البدايات المثمرة والمنازعات المفتوحة للماركسية الجديدة التي انتشرت في فترة ما بين الحربين -عانت من انقطاع غير مألوف في مسيرة تطورها السوي بسبب ظروف الهجرة التي لم يحالفها الحظ. وقد استأنفها آخرون، وكانت موضع مناقشة أولًا في دوائر أشد ضيقًا في الخمسينيات ثم في المجال العام من بعد ذلك في الستينيات(٣٥).

النظرية النقدية

كان ماكس هوركهايمر هو الذي وضع مفهوم النظرية النقدية. وفي هذا المفهوم اختزِلت النظرية الاجتماعية للماركسية أخيرًا إلى شيء لا يزيد على نقد الإيديولوجية وفي الوقت نفسه، أعيد تأهيل جانب الجدل المعنيّ بالمنهج الفلسفي في وجه الشعارات والمذاهب السياسية، والدعاية الجماهيرية. وكان الحكم الذي أصدره ماركس، بأن النظرية البحتة شيء يتم إلغاؤه نهائيًّا ويصبح متخلفًا عن عصره في ضوء التقدم التاريخي، حكمًا صادف استنكارًا صريحًا[٣٦]. فهنا يُسْمح بوجود «وعي صحيح» مُسْتَتَرٍّ، مقصور على صفوة يتأملون ويعرفون: بل لقد أكد هذا حقًّا بالنظر إلى الاغتراب والتضليل اللذين أصبحا الآن شاملين. والدعوى الأساسية للنظرية النقدية تتحدث عن «مذهب شامل للوهم» أو عن إيديولوجية أصبحت كُلِّية.

وقد أدت التجربة التاريخية للفاشية، ولم يكن أقل منها في ذلك انقشاع الوهم العميق الذي أحدثه الانحراف الستاليني لدى جميع الماركسيين من ذوي العقول التقدمية، وأخيرًا الموقف المنعزل الذي أحاط بالمهاجرين -أدى بهم هذا كله إلى الاقتناع بأن الوهم الذي يسوق المجتمع إلى الضلال قد امتلك زمام الأمور، وأن عملية التشيؤ قد وضعت في قبضتها كل مجالات الحياة دون استثناء، وأن مدّ الكارثة التاريخية بالغ ذروته لا محالة. ومقولة الشمولية الهيجلية التي أسقطها لوكاتش فعلًا على المجتمع لكي يبرز متناقضاته بالتنوير الواعي في طبقة واحدة، وبهذا يحدث التقدم الثوري -هذه المقولة ما زالت صحيحة. غير أن الثقة في قدرة «البروليتاريا» على التأمل قد ضعفتْ. «إن موقف البوليتاريا لا يقدم لنا – في هذا المجتمع- أي ضمان للمعرفة الصحيحة»[٣٧] ولم يعد للطبقة الثورية أي وجود، وبالتالي لم تعد هناك رافعة جدلية تحرك الكل؟

فما هي إذن الإمكانات التي تبقتْ للمعرفة؟ يرى هوركهايمر أنه لا بد من التمييز بين نمطين للنظرية: وهما -كما وضعهما عنوان المقالة التي يبيِّن فيها برنامجه في ١٩٣٧ «النظرية التقليدية والنظرية النقدية»؛ فالنظرية التقليدية تعرض نسقًا من التوكيدات مترابطًا من الوجهة المنطقية، وهو النسق الذي قدم له ديكارت في بداية الحقبة الحديثة نموذجًا في كتابه «مقال عن المنهج»، وهو نموذج ظل مقبولًا، دون تغيير من حيث المبدأ، حتى ظهور النظرية الوضعية المعقدة للعلم. بيد أن هذا ينبغي أن يحل محله «موقف نقدي» يحكمه «اهتمام عقلاني بالأمور» لا يظهر التعبير عنه إلا في موضوعات معينة. و«النظرية النقدية والمعارضة» تتبدى في النشاط الذي يمارسه الاحتجاج والمعارضة الدائميْن الأساسييْن لظروف الحياة القائمة.

«أن الطابع المفكك للكل الاجتماعي في صورته الحالية يتطور في موضوعات الموقف النقدي إلى درجة التناقض الواعي. وفي التعرف على الأشكال الاقتصادية الحاضرة وعلى الثقافة الشاملة المؤسسة عليها بوصفها نتاج العمل البشري، وبوصفها التنظيم الذي أعطته الإنسانية لنفسها في هذه الحقبة، وهو التنظيم الذي يلائمها، فإنها توحِّد نفسها مع هذا الكل وتدركه بوصفه إرادةً وعقلًا؛ إنه عالمها الخاص. وفي الوقت نفسه تدرك أن المجتمع يمكن أن يقارن بعمليات طبيعية خارجة عن الإنسان - **extra human**، مجرد «ميكانيزمات» لأن الأشكال الثقافية القائمة على الصراع والقهر ليست دليلًا على إرادة متجانسة واعية بذاتها. هذا العالم ليس عالمها، وإنما هو عالم ينتسب إلى رأس المال؛ ولا سبيل إلى فهم التاريخ حتى الآن فهمًا صحيحًا؛ وكل ما يمكن فهمه فيه هو الإفراد والجماعات الخاصة، وحتى هذه لا يمكن فهمها دون باق، لأنها بفضل تبعيتها الباطنة على مجتمع لا إنساني، ما برحت وظائف آلية إلى حد كبير، حتى في نشاطها الواعي. وهكذا، يمتلئ هذا التوحّد بالتناقض -وهو تناقض يميز صيغ مفاهيم الطريقة النقدية في التفكير[٣٨].

ولا يتجلّى التناقض الذي يعطي معلومات حقيقية عن المجتمع التاريخي ككل وعن

الواقع الذي يكوِّنه إلا للأفراد القادرين على التفكير فيه تفكيرًا شاملًا. فالنظريات من النمط التقليدي تثبت أنها غير ملائمة لإدراك الهياكل الفعلية للعالم. وهذا يصدق أولًا وقبل كل شيء على مثالية هيجل، الذي وقع منهجها الجدلي -وإن يكن صحيحًا في حد ذاته- ضحية «لمفهوم صاحبه المسرف عن الحقيقة»، بحيث أخفق في التعرف على دوره الصحيح.

ولأن هيجل لم يدرك، ولم يؤكد الاتجاهات التاريخية القائمة التي عَبَّر عنها في مؤلفاته نفسها، وإنما اعتقد أنه هو نفسه -في ممارسته لنشاطه الفلسفي- الروح المطلقة، احتجبت عنه دلالة الاهتمام المكيف زمانيًّا، ذلك الاهتمام الذي يقوم بعمله في القضايا الجدلية الفردية من خلال الاتجاه الذي يتخذه الفكر، وانتقاء المادة الجوهرية، واستعمال الألفاظ والأسماء.

وهكذا تحوَّل الاهتمام عن هذه الحقيقة وهي أن «حرفيته الواعية واللاواعية ففيما يتعلق بمسائل الحياة لها بالضرورة تأثير في العنصر المكوَّن لفلسفته»(٣٩).

والوهم الذي يذهب إلى الموضوعية المطلقة للنظرية وخلوها من كل غرض نفعي، وكذلك الوظيفية الإيديولوجية للفكر التي تقوم على مثل هذا التصور التقليدي -أمور يتحاشاها الموقف النقدي للذات المعارضة. ويعطي هوركهايمر انطباعًا بالتجديد الفلسفي، فتبدو المسألة وكأن العقل يبحث لأول مرة في تاريخ الفلسفة عن ملاذ في الأفراد النقديين. والواقع، أن هذا الموقف لا يعدو أن يكون تكرارًا لنموذج ميّز من قبل الحركة الهيجلية الشابة **young Hegelian** وقد حاول أنصار هذه الحركة أن يترجموا نظرية مستترة **Esoteric** إلى موقف علني للتأمل النقدي في وجه الظروف التاريخية المتغيرة وهم يعتقدون أنهم يستطيعون بهذه الطريقة إضفاء طابع العصرية على المذهب الهيجلي الذي كان مقبولًا حينذاك، وأن يجعلوه قابلًا للتطبيق من الوجهة السياسية(٤٠). أما فويرباخ **Feuerbach** وشترنر **Stirner**، وبرونو باور **Bruno Bauer** هؤلاء «النقاد النقديون» كما كان ماركس يصفهم متهكمًا في الإيديولوجية الألمانية -فكانوا يعتبرون

النقد هو الروح المطلقة، وأنهم هم أنفسهم تجسيد للنقد»[٤١]. وهذا اليقين جمع هؤلاء النقاد معًا في «أسرة مقدسة» أخذ ماركس يصفي حساباته معها مفندًا ومهاجمًا.

والاعتراض على أفراد يغالون في تقدير دورهم التاريخي الخاص وهو الاعتراض الذي وجهه هوركهايمر إلى هيجل، يمكن أن يكون مردودًا بلا شك. فقد أعلن ماركس ارتيابه العميق في الحصانة التي يتمتع بها هؤلاء النقاد وحدهم ضد أي هجوم، وهم يتحدثون باسم الإنسانية والروح المطلقة. ولم يكن قادرًا على أن يفعل ذلك إلا بعد أن أدار ظهره على النقد الهيجلي الشاب الذي ارتبط به بادئ الأمر حتى يستبدل بالتأمل النقدي «نظرية تقليدية» كما يمكن أن يسميها هوركهايمر. ذلك أن نقد الاقتصاد السياسي كما يوصف الآن برنامج العمل الذي وضعه ماركس، ليس مجرد نقد للإيديولوجية ينفذ من خلال الوهم الموضوعي إلى الاقتصاد الكلاسيكي فحسب، بل هو قبل كل شيء اقتصاد سياسي منهجي.

إن ازدواجية القيمة هذه بين التساؤل النقدي والنزعة الاقتصادية المنهجية قد حالت دون أي حل للمناظرة التي دارت حول الوضع النظري للمذهب الماركسي حتى الآن. والنزاع الذي قام حول منهجية مشروعة، تلك المنهجية التي أهملها ماركس نفسه، يستبقى عنصرًا معينًا من النزعة الإسكلائية حتى في تلك المواضع التي تتضمن كشوف النظرية الحديثة في العلم[٤٢]. على نحو منتج. وقد أُنفق كثير من البراعة للدفاع عن المواقف الثابتة، أعني ماهية كل نزعة إسكلائية. وفي الوجه المقابل، كان الانسحاب إلى الحقوق التي لا تنتهك للذات المفكرة تفكيرًا حرًّا يدفع النظرية النقدية من نمط فرانكفورت إلى التزام الصمت في المناظرة المنهجية إذ كانت شبهة الانتماء إلى نمط «النظرية التقليدية» الذي ظل فَعَّالًا حتى الوضعية الحديثة[٤٣] –تحيط بكل شيء منهجي. وعندما ووجِهَت «العائلة المقدسة» بهذا، آثرت أن تحتفظ بنفسها لنفسها!

مفارقات نقد الإيديولوجية

القرابات التاريخية والوشائج المتقاطعة لا تتمتع على كل حال إلا بأهمية ضئيلة نسبيًّا. فالمضمون الجوهري للفهم المتغير للنظرية يتطلب فحصًا منزهًا عن التحيز. ومن الواضح أن هوركهايمر يريد أن يستبدل بمفهوم النظرية بوصفها تركيبًا معقدًا من التوكيدات العامة غير المترابطة نوعًا خاصًّا من التأملات الذاتية. ولا بد -بالطبع- ألا تحتوي أفعال التأمل هذه على أي عنصر للخصوصية أو العشوائية. بل يظهر فيها إلى مستوى التعبير شيء كلي، قد لا يجد تعبيرًا عنه في أي مكان آخر، أعني ذلك الطابع المتناقض تناقضًا عميقًا في الشمولية الاجتماعية. ولا قيام لأي فهم نظري لهذا الطابع المتناقض إلا ذلك الذي يتحقق في التأمل النقدي، ذلك أن كل قضية تتصف بالكلية المحايدة التي تتجاوز مستوى التجربة الفردية تنذر منذ البداية بأنها ستصبح قضية إيديولوجية. وهذا معناه أنها لن تملك القدرة على تقرير ما ينبغي تقريره بدقة: أعني بطلان الكل.

وتكمن المفارقات -في الواقع- في أن الانسحاب إلى النقطة القصوى احتجاجًا على النظام القائم لا يكتسب وظيفة التنوير بالنسبة للكل إلا بطريقة مشتقة لأن مقولة الشمول التي تؤكد أن الوهم المنهجي كامل ومحيط بكل شيء، قد سبق تقويمها. هذا التوكيد لا يضفي عليه التأمل الذاتي طابع الشرعية، كما أنه لا يتحقق فيه (أي في التأمل الذاتي). وإنما هو يقف بمعزل بوصفه عقيدة لا ريب فيها، ومنزهة عن كل شك، لهذا السبب عينه وهو أن الحجاج النظري مع الافتراض أو ضده يمثل ارتدادًا من نوع إيديولوجي مريب إلى الأشكال التقليدية للنظرية. ومن الممكن أن نتحاشى خطر الإيديولوجية إذا كانت مقبولة ببساطة ومُعْتَرف بها في كل مكان. أما الشك والتساؤل فإنه يضاعف من الخطر، والاستسلام القَبْلي وحده هو الذي يمنح الحصانة.

فإذا أمعنا النظر، ألفينا أن دعوى استحالة النظرية بالمعنى التقليدي تقتضي عنصرًا من النظرية التقليدية عن التاريخ والمجتمع. فمن الضروري أن يكون لدينا ذلك الافتراض الملغي عن طبيعة عامة لحالة الكل حتى نتمكن من البحث عن السبيل الفريد لمعرفة حقيقة الكل بالتخلي عن القضايا الكلية في النظرية التقليدية، وباللجوء إلى التجربة الذاتية للمفكر المتأمل تأملًا نقديًّا فإذا استطاع الافتراض العام أن يتحدث عن نفسه، إذن لقام بتنفيذ ما كان من المفروض أن يبرره. إذن فأما أن تكون شمولية الوهم نفسها رغم كل المظاهر، ناقصة على الأقل في نقطة واحدة، من حيث إن تلك المعرفة تضع الدعوى إلى الحقيقة التي لا يعتريها النقص، أو أن الوهم لا سبيل إلى النفاذ فيه حقًّا، وفي هذه الحالة، حتى هذه القضية تكون داحضة.

وهكذا، يتأرجح التأمل جيئة وذهابًا بين القنوط والرجاء والشمول الذي يعرفه هو السيطرة على الباطل. فالأبواب التي تؤدي إلى الهواء الطلق موصدة، بيد أنه في هذه المعرفة يقوم أكمل أنواع التحرر. وقد أدرك فالتر بنيامين **Walter Benjamin** في هذا المأزق ضربًا من الأخروية المقلوبة، وأعاد صياغتها قبل كل شيء في حدود جمالية[٤٤]. وقد حفز ذلك أدورنو إلى أن يتحقق من صحة تشخيص العصر أولًا في نتاج الفن الحديث مثل مؤلفات كافكا أو بيكيت، حيث يتبدى الاستبصار بانتقاء كل إمكانية للهرب، على أنه العنصر الأخير المتبقي للإنسانية الحرة.

وتمتزج أبحاث أدورنو السوسيولوجية أساسًا بنغمة من الشكوى عن اختفاء «الحياة الطيبة» التي يبدو أنها شيء وسط بين المفهوم القديم للسعادة **eudaimonia** ويوتوبيا للسعادة في المستقبل. وإذا كان الموقف ميؤسًا منه على ما يبدو، فإن الأمل الوحيد ما برح كامنًا في الجهود التي لا هوادة فيها لتسمية التعبيرات التي تتخذها السيطرة غير الملحوظة للوهم الذي تحول إلى تميمة[٤٥] -بأسمائها الصحيحة، وحالة في التفاصيل اليومية للحياة اليومية الحاضرة. ذلك أن السطحية التي يتسم بها التقدم المتمدين، والموضوعية الزائفة للعلوم التي رُفِعت إلى مصاف الأصنام، والانتشار الذي يتخذ

مظهر الديمقراطية لـ «صناعة الثقافة»، وسفسطة الدعاية والإعلان، ولا يقل عن ذلك الدفاع الخطابي عن حرية الفرد. هذه جميعًا أشكال للاغتراب والتنافر، ليس من اليسير تشخيصها لأنها تتقدم على نحو يختلف تمامًا عن الأشكال الكلاسيكية التي ينطبق عليها التحليل الاجتماعي -الاقتصادي الشائع في القرن التاسع عشر.

وهناك محاولة بارعة لتحقيق تصور موحد للمحنة النظرية، مع تقديم نقد مادي للإيديولوجية وتفسير للتماثلات الجمالية قام بها هوركهايمر وأدورنو في دراساتهما عن «جدل التنوير»[٤٦]. والجدل يشير هنا إلى قدر يباغت النزعة العقلية من خلفها. فالحركة الجدلية والمقصد التقدمي لا يشيران بالضرورة على خلاف المألوف الماركسي -إلى شيء واحد بعينه. وجدل التنوير هو التدمير الذاتي للتنوير، وانسحاب التحرر المنشود. «فالتنوير شمولي كأي مذهب آخر. والباطل فيه ليس هو ما يلقيه أعداؤه الرومانسيون بين أنيابه منذ البداية. أعني المناهج التحليلية، والإحالة إلى العناصر، والانحلال من خلال التأمل. وإنما هو أن العملية مقررة منذ البداية»[٤٧].

وهنا يتخذ المؤلفان -دون أن يفطنا إلى ذلك أو يعترفا به- موضوعًا من هيجل الشاب الذي كان قد تعرف فعلًا في مرحلة اللاهوتية والسياسية المبكرة بالتنوير المكشوف للذهن بوصفه عنصرًا للتثبيت والتقسيم لا بد من التغلب عليه وإلغائه بواسطة الإجراء الجدلي للعقل. وكذلك يتخذ الجدل الهيجلي للتنوير موقفًا نقديًّا إزاء النزعة الشمولية الخطرة للعقلاني، حتى يمكن تصحيح تميزه الذي يخلو من كل حياة لجانب واحد، حيث لا وجود لبدائل نتيجة للتوليف العقلاني للتوسط الجدلي ويجزع نقاد هوركهايمر وأدورنو المتطرفون من هذه النتيجة إذ يبدو لهم المذهب الهيجلي عن التوسط المطلق على أنه يقتضي هو أيضًا مصالحة متعسفة. وعن هذا تلزم مشكلة تقرير على أي أساس يُدْحض جدل التنوير، أو إن لم يكن الأمر كذلك فما هي المعايير المتاحة لنقد جذري لسيادة الفهم المجرد. وتظل محاولة استحضار مفهوم شامل للعقل في حالة غريبة من التعلق بين الإثبات والرفض[٤٨].

تحول أدورنو إلى علم الجمال

ومن الطبيعي أن يبقى السؤال دون إجابة، إذ لا يذكر هيجل إلا بوصفه ناقدًا، أما بوصفه مفكرًا مذهبيًّا فإنه يُنْظَر إليه في فزع. هذه العملية الملحوظة لدحض decapitating هيجل يمكن أن نراها بوضوح خاص في أحد مؤلفات أدورنو الأخيرة، التي على الرغم من كل ما يُعبِّر عنه من رعب، يُقصد منه أن يكون ذروة خط فكري، فكتابه «جدل السلبي» Negative Dialectics حتى في عنوانه(٤٩)، يحمل الاحتجاج حتى باب هيجل الذي سلب الجدل مذاقه النقدي بأن أساء استخدامه لكي يضفي شرعية إيجابية على واقع سيئ.

هذا المشروع لوضع جدل سلبي صارم يبدو لي مشروعًا فاشلًا من أساسه لا لأن أدورنو كاتب المقالة المستنير يستخدم كل مواهبه في التصدي للقائمة التي تضم موضوعات الميتافيزيقا الموقّرة جميعًا. ذلك أن قلم الأديب المشحوذ ينثلم على ما يبدو في هذه العملية. ومحاولة تطبيق المناهج الجدلية، ثم تعليقها عند نقطة معينة، أو إدخال عملية منطقية للتأمل في اللعبة ثم التوقف فجأة على نحو تقريري، لا يمكن أن يكون مقنعًا من الوجهة الفلسفية، أيًّا كانت الاحتجاجات مشددة على أن الحكمة السامية تكمن بالضبط في مثل هذا الأسلوب. فلا بد أن يكون الفكر الفلسفي بحيث يمكن إعادة بنائه بالكامل، حتى عندما يسير التأمل -كما هو الحال في الجدل- في طريق مضاد منهجيًّا لتوقعات الحس المشترك common Sense. كما لا يمكن أن يُسْمح باسم الجدل -بالذات- بالخروج عليه في موضع واحد: لا يتميز إلا بالآراء الشخصية والاقتناعات التي لا تسمح بأي تبرير. والنقطة التي تعلن عندها ألواح القانون «إلى هنا ولا مجال للتقدم، ليست هي النقطة التي يبدأ عندها الجدل -كما يذهب إلى ذلك أدورنو- بل هي التي ينتهي عندها بغتة.

وقد تكون المقارنة بالحجة التي يسوقها هيجل على جدل الحد dialectic of the limit مفيدة في توضيح هذه النقطة(٥٠). ذلك أن هيجل يدحض بطريقة مفحمة -دعوة كانط عن الشيء -في- ذاته، من حيث إنه كان قادرًا على إثبات أنه لوضع حد صوري يقتضي فعلًا أن يكون المرء قادرًا على الوقوف على الجانب الآخر منه. والحدود التي تفصل بين مجالين لا يمكن إقامتها من جانب واحد. وحظر معرفة الشيء -في- ذاته هو بعينه وضعها الواعي، وبهذا يقتضي فعلًا تجاوز الحد الذي ميّزه علو هذا الشيء المجهول. واستنتج هيجل من حجته أن الحد المعطي للمعرفة يمكن أن تتعرف عليه المعرفة في نهاية الأمر، وبذلك يتخذ الطابع النسبي، أو العكس. أعني أن شيئًا لا يستطيع أن يحد المعرفة بوصفها معرفة. وهذا الاعتراف بمشكلة الحد، بدلًا من إنكارها -هو بالضبط الذي تقوم عليه قوة الفكر الجدلي. وعلى هذا الأساس المنهجي يشيد هيجل فلسفته ليس بالإضفاء المتعسف لطابع المنطق على «الفكرة» أو على وهم الهوية، كما يعبر عن ذلك الاعتراض الذي ردده باستمرار الهيجليون الشبان حتى النقاد المعاصرين.

وقد بُعِث الشيء -في- ذاته عند «كانط» في فلسفة أدورنو على صورة «الآخر الكلي» Totally Other الذي يتحاشى التوحد التصوري في قبضة الذهن، ومن خلال هذا الرفض يؤكد حقوقه. ومن الواضح أن هذه الفكرة تقوم على جدل الحد الذي لا يمضي إلى النهاية في خط مستقيم نظرًا لذلك الرفض العنيد. «والآخر» من حيث يقيم استقلاله الذاتي الأصيل الذي يجنح فيه الذات إلى السيطرة نظريًّا -هو في واقعه المحدِّد لا يكون حاضرًا إلا في شكل نفي الفكر الباحث عن الهوية وغير- المتطابق non indentical لا يتحدد في ذاته ولذاته بحال من الأحوال بل إن اسمه نفسه يبين أنه لا يبلغ التحديد إلا باللجوء إلى ذلك الشكل من أشكال الفكر الذي يعارضه. وهذا الوضع بالضبط الجدلي في أساسه، والذي يعتمد فيه جانب على جانب آخر يستخدمه لكي يحقق من ناحية أخرى استقلاله الذاتي -يتخذه أدورنو دليلًا على أن الجدل يظل سلبيًّا، وأنه لا يسمح باستمرار التأمل للموقف التأسيسي ككل، وإذا لم يكن من الممكن استخلاص أساس

آخر لهذا، فهذا بعينه أساس كافٍ لهذه الفلسفة.

بيد أن فلسفة أدورنو لا تتنازل أخيرًا عن الصراع عند نقطة عَرضية. فالتقييد الذي تفرضه النظرية عن نفسها، والتي تحتج باسم الجدل السلبي على الذنب في هذا الفعل -تستبعد التأمل خارج الساحة حتى تتمكن من الانتقال إلى علم الجمال. يبدأ الفن من حيث تنتهي النظرية وكان جدل الاستنارة- من خلال إهابة بارعة بشلبخ(٥١)، قد استحضر العمل الفني لمساعدة النظرية على الخروج من عجزها، ما دامت لا تستطيع بمقولاتها أن تفسد السحر الإيديولوجي الذي وقعت في أسره. فالوهم الجمالي هو الوهم الوحيد الذي لا يستطيع الكذب، لأنه منذ البداية لا يتظاهر بأنه شيء آخر. ولهذا يعتقد أدورنو أن الأمل في الحقيقة المعصومة محفوظ في النهاية في عالم الوهم الجميل، وعلى الفلسفة أن تستسلم إزاء وجهه. والحقيقة المتحررة من الإيديولوجية تزل يوتوبيا يبدو أن الفن وحده هو الذي يستطيع استشرافها. «والوهم ينطوي على وعد التحرر من الوهم»(٥٢).

وأنّ كتاب أدورنو العظيم، الذي نشر بعد وفاته لأول مرة في ألمانيا في ١٩٧٠ تحت عنوان «نظرية علم الجمال» **Ästhetische Theorie** استمد من موقف انسحابه التام من النظرية استبصارات بارعة في المشكلات الجمالية على وجه الخصوص. و«نظرية علم الجمال»، (كتاب) لا يشبه الكثير من المؤلفات التقليدية في علم الجمال -فهو ليس تطبيقًا لموقف مذهبي اتخذه المؤلف فعلًا على مشكلات الفن، وعن الحكم الجمالي. فأدورنو لا يريد بحال من الأحوال- أن يجعل الفن امتدادًا لفلسفة تكون على يقين أساسًا من موضوعات بحثها. بل إنه يريد بالأحرى أن يعيد في الفن -الكشف عن موضوعات الفلسفة غير اليقينية تمامًا. ذلك أن التعريف المتأرجح لمهمة الفلسفة الذي يتحرك جيئة وذهابًا في غير حسم بين نقد الوهم الإيديولوجي والاستقلال الذاتي للنظرية، ينعكس في ظواهر الفن التي تستعصي هي أيضًا على التحديد- انعكاسًا يبعث على الدهشة. فهذه الظواهر تعطي انطباعًا بالاستقلال الذاتي، ولكنها مع ذلك مجرد وهم. إنها تريد أن تخبرنا بشيء جدير بالفهم، ولكنها مع ذلك، لا تصمد لأي تحليل

نظري. وفي إبراز هذه المؤثرات، يستعرض أدورنو -الخبير بالفنون- كل سيطرته عن التأمل المرهف الذي كان عليه قديرًا. وأعتقد أننا نستطيع أن نلتمس تراثه الحقيقي في كتابه «نظرية علم الجمال» الذي يتخطى في كثير من الأحيان الحدود بين النقد الأدبي وعلم التذوق الموسيقى وتاريخ الفن.

تصور هابرماس

من الممكن أن نعزو إلى يورجن هابرماس **Jurgen Habermas** أنه قام بتطوير حافل بالوعود لفكرة النظرية النقدية[٥٣]. ففي سلسلة سريعة من الكتابات واصل - مقتفيًا على نحو رئيس آثار سلفيه أدورنو وهوكهايرم «وكذلك آثار ماركوزه بلا ريب» نقد الإيديولوجية حتى الوقت الحاضر بوسائل مسرفة في المكر. وعلى خلاف التلميذ الوفي، مزّق الإطار المعتمد من قبل، ووضع في اعتباره التعديلات التي طرأت على المناقشة في الفلسفة وعلم الاجتماع، وعلم السياسة، لكي يكون رد فعله عليها لحساب إجراء مزيد من التطوير للنظرية النقدية. وقد تبين على نحو تظهر فيه أستاذيته- كيف تندمج نظرية العلم وفن التأويل والفلسفة المعاصرة للغة في كل متكامل. ومن ثم، فإنه يتجاوز مجرد الموقف النقدي والدفاعي إزاء كل ما كان موضع ارتياب في مجموعة القواعد المستترة لمدرسة فرانكفورت بوصفها «نظرية تقليدية».

بل كان ميله يزداد صوب استعادة نمط من الفلسفة المذهبية يستطيع أن يحقق مصالحة حقيقية مرة أخرى في الحالة الشائعة للمعرفة بين تعقيدات العلم والمسائل العملية في الحياة الاجتماعية. وكانت الخطوط الأساسية في مثل هذا التكامل الذي يحمل اللافتة المؤقتة «علم البرجماتية الشامل»، يمكن أن نلتمسها بوضوح، وإن كان هابرماس يختار عمدًا قالب «المقدمة» العملي، والتخطيط الموجز للأفكار. وقد كان الإنكار المتعمد الضروري للماركسية التقليدية[٥٤]، بل للعائلة المقدسة للنقد الخالص، قد أَثار كل

ضروب المجادلات العامة، ولكنه عزز الثقة في استقلال هابرماس الفلسفي بوصفه مفكرًا. وسوف تجد رسائل الدكتوراه التي تُقدّم في المستقبل مادة غزيرة في البحث المفصل لهذه الخلافات وفي تصنيف مراحل تطورها.

وقد يكون من الأفضل أن نبدأ بالدعوى المركَّزة التي تضمنتها المحاضرة الافتتاحية في جامعة فرانكفورت تحت عنوان «المعرفة والمنفعة»[٥٥] Erkenntnis und Interesse. ففي مستهل المحاضرة أهاب هابرماس بالتفرقة التي وضعها هوركهايمر بين «النظرية التقليدية والنظرية النقدية»، واستحضر أيضًا الكشف الذي توصل إليه هوسرل لحياة – العالم بوصفها أساس العلوم، وذلك حتى يستطيع أن يطرح من جديد مسألة الصلة الملغاة بين المعرفة والمنفعة ذلك أن العمليات المعرفية جميعًا تقوم على أساس اهتمامات مرشدة تبقى عادة دون اعتراف بها. فالعلوم التجريبية –التحليلية تتبع اهتمامًا معرفيًّا تقنيًّا يسمح على أساس المعرفة بالقوانين –بوضع تنبؤات تعين على التحكم في العمليات العملية للطبيعة. أما العلوم التاريخية– التأويلية فتتبع –من ناحية أخرى– اهتمامًا معرفيًّا عمليًّا من حيث إن فهم معنى التراث والذاتية المشتركة المنظَّمة تنظيمًا اجتماعيًّا تفيد في تحويل ما هو غريب، وبالتالي تساعد على التوجيه العملي في الحياة. وفي هذه التفرقة تظهر مرة ثانية الثنائية القديمة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وإن لم يتم تعريفها على النحو المعتاد عند الكانطيين الجدد بلغة اختلاف –مجالات الموضوع أو المناهج. بل الأحرى أن الانتباه مركّز هنا على اهتمام نوعي تهتدي به ضروب المعرفة المتناظرة، ولكنه يبقى غير ملحوظ في اهتمامات التطلع إلى الموضوعية العلمية.

وهناك بالإضافة إلى ذلك شكل ثالث من أشكال المعرفة يميزه بالقياس إلى الشكلين السابقين –تأمل واع بالاهتمام الذي يقوده. فالعلوم النقدية تخضع لاهتمام معرفي محرَّر يصر على التأمل الذاتي، وفي هذا الإصرار يسعى إلى التحرر من قيود الجهل. هذا المثل الأعلى للاستنارة فلسفي بالمعنى الصحيح، إذ يتطابق الاهتمام هنا مباشرة مع المعرفة، ولا يؤدي وظيفته دون الاعتراف به في خلفية المعرفة. والمعرفة لم تعد من أجل شيء

آخر، وإنما هي تعمل في سبيل ذاتها. وعلى الرغم من أن هابرماس يبرز اقتراب هذا الوضع من الفلسفة، فإنه يؤيد خطة ذات ثلاث شعب في نظرية العلم. إذ ينبغي عليه بالتالي أن يربط التأمل الذاتي بـ «علوم» نقد الإيديولوجية والتحليل النفسي. وكتاب هابرماس الذي حالفه التوفيق تحت هذا العنوان نفسه «المعرفة والمنفعة»[٥٦] يعزِّز تلك الخطة الثلاثية التي وضع خطوطها الإجمالية بتحليلات بارعة في بعض الأحيان -لهيجل وماركس وبيرس ودلتاي وفرويد.

وبالطبع، لا محيد عن أن تراودنا بعض الشكوك عما إذا كان نقد الإيديولوجية- إن أراد أن يكون أكثر من مجرد «موقف نقدي» لمدرسة فرانكفورت- ينبغي ألا نفكر فيه دائمًا بوصفه مؤسسة -بعدية فيما يتعلق بالعلم أو النظرة إلى العالم. فهناك قبل كل شيء نزاع حول الوضع العلمي للتحليل النفسي، الذي نظر إليه مع ذلك بوصفه إحدى محاكم الاستئناف النمطية للنظرية النقدية[٥٧]. والعملية النفسية التحليلة لتحرير الذات حتى نضطلع بهويتها بأن تجعلها في وعي بألوان الكبت -هذه العملية لا يمكن تفسيرها بالتأكيد دون أن توضع في الاعتبار الظروف السياقية التي تحدِّد ما هو «صحي» وما هو «مرضي»، أو من هو الطبيب ومن هو المريض. فالتحليل النفسي يمثل حالة خاصة في العلم لا يمكن تعميمها إلا إذا أصبحت مضللة على نحو منظَّم. وإذا طرح المرء جانبًا ظروف السياق الاجتماعي، وقام بتطبيق نموذج التحليل النفسي على المجتمع كله، فإنه يفقد على الفور معناه، ويصبح من غير الواضح حينئذ مَنْ الذي يشفي مَنْ، ومم يتألف المرض، وما هي الظروف التي نطمح أن تدخل في تكوين العلاج. فلا بد من أن نضع في الحسبان مرة أخرى ذلك التضليل الشامل الذي يعني «المرض» فيه «السوية»، وينسحب التحرر فيه إلى عالم طوباوي وراء هذا العالم. وعلى هذا النحو تعود المفارقات القديمة للنظرية النقدية أو الظهور.

ومن الطبيعي أن يرى هابرماس هذه الصعوبات، وأن يولي الأدبار أمامها محتميًا بالفلسفة المعاصرة للغة.

ليس من قبيل المصادفة أن معايير التأمل الذاتي تزول من ذلك التعلق الغريب الذي تحتاج فيه سائر العمليات المعرفية الأخرى فحصًا نقديًّا. فهي يقينية من الوجهة النظرية بيد أن الاهتمام بالتحرر لا يوضع إزاء العقل بل من الممكن أن يُفْهم قبليًّا. وما يسمو بنا خارج الطبيعة هو أننا يمكن أن نتعرف عليها في طبيعتها، أعني في اللغة. ففي بنائها يوضع التحرر أمامنا. ومن الجملة الأولى، يظهر التعبير عن مقصد إجماع كلي غير مقيد، ظهورًا لا التباس فيه. فالتحرر هو الفكرة التي نسيطر عليها بمعنى التراث الفلسفي. ولعل هذا هو السبب الذي لم يجعل استخدام المثالية الألمانية التي يضم «العقل» وفقًا لها اللحظتين معًا: الإرادة والوعي- لم يجعل هذا الاستخدام شيئًا فات زمانه تمامًا[٥٨].

إن اللغة تهدف قبليًّا إلى الاتصال، بيد أن الاتصال يفترض مقدمًا أطرافًا على قدم المساواة، وتحررا من العوامل الخارجية مثل السيطرة والندرة، والانفعال.. إلخ. ونحن كمتحدين نكون دائمًا مشاركين بالفعل من تلك الفكرة عن ذاتية مشتركة عقلية تجمع بين النظرية والتطبيق، بين المعرفة والمنفعة. ويسارع هابرماس إلى إضافة أن الحوار المثالي لن يدور بالطبع إلا في مجتمع متحرر تحررًا أصيلًا. على حين أنه يمثل في الظروف التاريخية القائمة افتراضًا مضادًّا للواقع.

من الممكن ألا يتطور الاتصال إلى مرحلة الحوار المتحرر من السيطرة للجميع مع الجميع إلا في مجتمع متحرر حقق تحرير مواطنيه... والوهم الأنطولوجي (الوجودي) عن النظرية الخالصة التي تختفي وراءها المنافع المرشدة للمعرفة، هذا الوهم يؤكد الأسطورة القائلة بأن الحوار السقراطي ممكن في كل زمان ومكان. فقد ألمحت الفلسفة منذ أصولها الأولى إلى أن التحرر الذي يوضع مع بناء اللغة في آن واحد، ليس مجرد توقع، ولكنه فعلي. وعندما تكشف الفلسفة في المسيرة الجدلية للتاريخ عن آثار القوة التي تشوِّه باستمرار الجهود المتجددة لإجراء الحوار والتي تدفع بها مرارًا وتكرارًا خارج مسالك الاتصال غير المقيد -في هذه الحالة فحسب، تعمل على تقدم العملية التي كانت تضفي على تعطيلها من قبل طابع الشرعية: أعني تقدم النوع البشري صوب التحرر[٥٩].

اعتراضات

ثمة شيء حاسم لا يتلاءم من هذه الحجج[٦٠]. فلنغض الطرف في هدوء عن هذه الحقيقة وهي أن الإشارة التاريخية باءت بالفشل، لأن الحوار السقراطي، كما نعرفه نقلًا عن أفلاطون، ليس في واقع الأمر موقفًا مثاليًّا للعقل الخالص، ولكنه في قالبه الأدبي كله مثقل بألوان من الغموض والمناورات الملتوية، وباللا تماثل الذاتي المشترك، وضروب الحيرة المادية التي تزخر بها حواراتنا التي تدور بيننا كل يوم. فليس الحوار السقراطي محادثة شفافة كالبلّور بين عقول صافية، لأن المقصود بها أن تكون نموذجًا للطريق المعرفي الذي يخرجنا من الجهل والسفسطة. إن الشيء الزائف في تفسير هابرماس هو فصله المذاهبي بين المثل الأعلى وبين الواقع الفعلي، الذي من المفروض أن يؤدي بعد ذلك إلى التوسط (الاعتدال) **mediation**.

فهابرماس يجعل من الحوار موقفًا خياليًّا، على حين كان ينبغي عليه أن يفهمه بوصفه هاديًا إلى التقدم. ويصبح الحوار المثالي مرتبطًا بعالم مثالي عن «الحياة الطيبة» في مجتمع متحرر تحررًا أصيلًا. وما دام هذا العالم لم يوجد بعد، فالحوار المثالي مجرد انعكاس لنقيض الوضع القائم. ولما كان الوضع المثالي للمجتمع –شأنه في ذلك شأن «مملكة الغايات» الكانطية –ليس يقينًا من هذا العالم، لأنه يُعَرّف من خلال نفي الواقع بعامة– فإنه حتى الحوار بوصفه مِثالًا على الاتصال الاجتماعي في ظروف العقل الخالص –يظل مسلمة طوباوية، تستمر في تعارض دائم مع الأشكال الفعلية التي يتعامل بها بني البشر بعضهم مع البعض الآخر.

فإذا كان الأمر كذلك، لم يعد لهذا المثال قيمة بالنسبة للغرض الذي وُضِع من أجله، أعني من أجل إعادة البناء التاريخية للمجتمعات الغابرة على أساس درجة العقلانية

المتحققة فيها، أو من أجل الإرشاد العملي للمجتمع الحاضر. وفي كلتا الحالتين ألا يكون هناك غير إجابة واحدة ممكنة ألا وهي أن الحوار المثالي لم يوجد، ولا يوجد الآن. ولما كان الحوار قد عرِّف منذ البداية على أنه مضاد للواقع، فقد كان من الممكن معرفة النتيجة سلفًا، وقبل الدخول في بحث عيني. ومن ثم فإن مثال الحوار يخلو من كل مضمون ينطوي على معلومات تاريخية أو اجتماعية والمظاهر العينية جميعًا تدل على العكس، فإن الملاحظ هنا هو تراث الهيجليين الشبان في نقد مدرسة فرانكفورت، أعني الطابع التجريدي الذي سبق أن انتقده ماركس في هذا الصدد.

ويرى هابرماس بحق أن مفهوم التأمل النقدي يتطلب تفسيرًا ويعتقد أنه يستطيع أن يعتمد في هذا التفسير على فلسفة اللغة فيما بعد فتجنشتين. وليس من شك أن أحد ضروب التقدم الأصيلة التي قامت بها الفلسفة الحديثة للغة هو أنها استبدلت بالفكرة الاسمية أساسًا عن الرموز التي نجدها في الوضعية بعلم برجماتية **pragmatics** الوظيفة الاتصالية للغة في سياق التفاعل **context of interaction** وإلى هذا الحد يستطيع هابرماس أن يضع في يسر الروابط مع نظريات لغوية معينة عن الاتصال مثل نظرية سيرل(٦١) **Searle**. كما ذهب يلتمس المساندة أيضًا في نظرية تشومسكي(٦٢) **Chomsky** عن الكفاءة اللغوية التي يبدو أن عنصرًا من الفلسفة المثالية للغة من طراز ف. فون همبولت **W. Von Humboldt**(٦٣) يعود فيها للظهور. ومع ذلك، اعتبر من قبيل التسرع إسقاط مفهوم عن العقل مستعار صراحة من المثالية، مع إدخال بعض التعديلات المناسبة- على اللغة مباشرة.

وهناك سببان يتحدثان بوجه خاص ضد هذا العمل. أولًا، أن الاتصال الناجح الذي نتصوره -على حد تعبير فتجنشتين- بوصفه «جزءًا في شكل من أشكال الحياة»(٦٤) لا يؤكد شيئًا عن الاعتراف المتبادل بين الطرفيْن بوصفهما نِدَّيْن. فإذا لم تصل عملية التفاهم من خلال الحديث إلى التوقف، أو تولدت عنها ضروب من سوء التفاهم، فإن هذا لا يدل إلا على أن المشتركين جميعًا يتبعون القواعد في استخدام اللغة إتباعًا

صحيحًا، أيًّا كان الموقف العملي -سواء كان حوارًا أو أمرًا، أو محاضرة، أو مباراة أو أي شيء آخر. والافتراض المسبق عن العقلانية غير المقيدة الذي من المفترض أن يوضع مع الحوار المثالي في آن واحد- لا يمكن الحصول عليه من الاتصال الناجح من حيث هو كذلك. فالتنوع الوفير في المواقف العملية المستقرة والأدوار الاجتماعية المعترف بها. وإن لم يتناولها فلاسفة اللغة بصراحة على أنها أشكال للحياة، لا تخْتزل أبدًا في مبدأ واحد للحديث بين الذوات الحرة تحت إشراف العقل. والحوار لا يشمل مجال التطبيق بأكمله. ومن ثمّ، لا بد من وضع نظرية للفعل جنبًا إلى جنب مع نظرية الاتصال(٦٥). وقد أذعن هابرماس الذي كان يريد أن يجمع بين الأمرين منذ البداية -للضرورة، واتخذ الخطوات منذ ذلك الحين صوب تحليل للفعل يقوم على أساس فلسفة اللغة، ولكنه مستقل عنها. وكانت النتيجة أنه تخلص من الدعاوي المتعالية المسرفة في وقت معًا. وقد رأينا فيما سبق(٦٦) أن آبل يجادل وفقًا لخطوط مماثلة بحيث يجعل الظروف المثالية للعقلانية فروضًا مسبقة لا غنى عنها لأي معاملات لغوية بين الذوات -وهي دعوى تبدو غير مجدية تمامًا.

والاعتراض الآخر الذي ينبغي أن يثار ضد النظرية الأصلية عن الحوار المثالي يتعلق بمعادلة اللغة والعقل. والعقبة كأداء هنا ليست هي المقدمة الخاصة بالذوات الذين يتفاعلون بحرية، وإنما هي الدعوى الخاصة بـ «معقولية قبلية» من منفعة تحريرية في وسط اللغة، فهي التي تثير الشك، من المناسب هنا أن نذكِّر مرة أخرى بمَثَل الأفلاطونية التي تسهم إسهامًا جوهريًّا في توضيح العلاقة المتشابكة بين العقل واللغة. فاللغة بالنسبة للمحاورات الأفلاطونية الوسط الذي لا غني عنه للعقل والتي بوصفها وسطًا تقتضي في الوقت نفسه إمكانية التعتيم. فقد يجمع الوسط بين وجهات نظر متباينة بأن يعمد إلى تركيزها على الموضوع المشترك، ولكنه قد يشتت أيضًا عن الموضوع المشترك بالإبراز الذي يمنحه لنفسه. وهنا تقوم مهمة العقل التوضيحية بالتمييز بين الوسط والفهم. أو بعبارة أخرى، إذا استخدم اللوجوس استخدامًا عقلانيًّا فإنه يجلب الفهم الحقيقي بين

البشر الذين هم عرضة للظن. بيد أنه لا ينبغي الخلط بين الوسط وبين الحقيقة نفسها، أو بين اللوجوس والعقل[٦٧]. فهذا الخلط يشكِّل المشكلة الجوهرية للسفسطة التي ينبغي أن تكون الفلسفة على أهبة الاستعداد لمواجهتها، إذ إنها تكِّون خطر الانحراف الذي يهدد الفلسفة ويتبعها كأنه ظلها الخاص.

ومشكلة السفسطة هي المعضلة العويصة التي صمدت طويلًا في وجه نقد الإيديولوجية. ولست السفسطة هي «الوعي الزائف» بانفصال المعرفة عن المنفعة الذي يسعى نقد الإيديولوجية إلى بحثه، بل هي بالضبط مظهر «الوعي الصحيح». إذ إنها تتحقق في جميع الظروف الخارجية للعقلانية؛ ولكنها مشبعة مع ذلك بنوع من الخداع لا نتعرف عليه. وهذا الخداع يستند إلى الاعتقاد، بأنه مع اكتمال المناهج العقلية ومع الحديث المستنير الذي يحكمه الاتفاق المتبادل، يمتلك المرء عقلانية المادة موضوع البحث. وكلنا نعرف، لا من المناقشات السياسية فحسب، بل من المناظرات الأكاديمية -على وجه الدقة- الإحساس المعلق بأنه تحت هذا السطح الناعم من العقلانية تقوم العمليات اللاعقلانية المتطرفة بعملها. وتأييد المبادئ العقلانية التي يدعيها كل إنسان، ويظهره على الملأ عامدًا متعمدًا، ينطوي على عنصر من النفاق، ليتفادى به منذ البداية كل مطالب النقد. وقد قدّم هوركهايمر وأدورنو في كتابتهما جدل الاستنارة الدليل على هواجسهما الصحيحة تمامًا عن مشكلة السفسطة هذه في مسلمة العقلانية.

وهذا العجز الذي تبديه نظرية الحوار المثالي إزاء مشكلة السفسطة يُبيِّن إلى أي حد لا تصلح هذه النظرية لأن تكون أداة للنقد. والمسلَّمة المضادة للواقع عن الظروف المثالية لا تعدو أن تكون نقيضًا مجرَّدًا للموقف الفعلي. ونظرًا لطابعها التجريدي هذا، فإنها تفتقر بالضبط إلى تلك المعايير الجوهرية التي ينبغي أن يقوم النقد عليها. فنحن لا نريد أن نفطن إلى أن كل شيء عن النحو الذي توجد عليه الأشياء زائف، أو أن ما يجب أن يكون هو ببساطة عكس ما هو كائن. إننا نريد -لمصلحة النقد نفسه- أن ندرك أين وكيف يمكن تأسيس الإصلاحيات، وفي أي اتجاه وإلى أي حد تكون التصحيحات

ممكنة حيث تعمل على تقدم العقلانية.

وطابع التجريد الذي يتسم به مِثَال الحوار يمكن أن نراه أيضًا على نحو آخر. فالشكل المثالي للحوار يبتدئ في الواقع على أنه متلاعب، ففي الظروف المثالية لا تنشأ على الإطلاق أي مسائل تحتاج إلى معالجة ذاتية -مشتركة جدية ويتضح لنا أن الحوار المثالي شيء سطحي. فإذا أردنا مع ذلك أن يتحدث أحدنا إلى الآخر في ذلك المجتمع المستقبلي الذي سوف يكون مختلفًا في كل جوانبه عن المجتمع الحاضر، فلن يكن هذا بحكم الضرورة، ولكن على سبيل المتعة[٦٨]. والمحاورات تدور عادة وفي الأصل على أنها استراتيجية للتغلب على مشكلات تحت ضغط صعوبات يفسِّرها غياب الظروف المثالية في التفاعل الاجتماعي. وموضوع الحديث ينتج عن ملابسات الغموض النظري والتنافر العملي، فإذا وُضعت الملابسات التي ستكوّن الحوار بالضبط -بين قوسين، وإذا حدِّدت شروط الدخول في الحوار بحدود هدفه فعلًا؛ أعني بالعقلانية الكاملة، والإجماع المتحقق، فإن العملية الحوارية تفقد عندئذ وظيفتها.

النظرية والتطبيق

ومهما يكن من أمر، فقد اعتقد هابرماس أن التوفيق المنشود بين النظرية والتطبيق يمكن أن يتحقق بالحوار المثالي، الذي عاد إلى الظهور فيما بعد تحت اسم أكثر محايدة نوعًا ما، وبعد أن أدخل عليه تعديل لغوي فصار اسمه «علم البرجماتية الشامل» universal pragmatics[٦٩]. فلنستوضح الأمر مرة أخرى فيما يتعلق بالموقف الأصلي. إن النظرية النقدية التي نادت بها مدرسة فرانكفورت رَفعت إلى درجة الواجب العقلي أن تساعد العقل الخالص على التعبير في وجه الحضور الشامل للإيديولوجية وسيطرة اللاعقل، وهكذا تصورت النقد -إن صح القول- على أنه أمر مطلق؛ إذ لم يعد اقتصار التأمل الفعال على حفنة من الأفراد، وعلى تلك التعاويذ الأدبية عن حظوظ

الإنسانية -لم يعد ذلك يكفي مطالب الفلسفة المنهجية؛ وكانت الحاجة تدعو إلى إطار تصوري أساس يمكن أن يقوم عليه دور التأمل النقدي. ذلك أن تصور التفاعل الاتصالي الذي يحقق استهلاكه في المثل الأعلى للحوار يجعل ذلك العقل الذي يبدو فكرة غامضة لا مستقر لها أو تنبؤًا طوباويًّا بلغة الفلسفة قابلًا للتفسير السوسيولوجي واللغوي -يجعل من ذلك العقل شيئًا فعليًّا حاضرًا. وهنا يمكن أن نجد القوة الكامنة في مشروع هابرماس الذي أدى إلى امتداد نفوذه متجاوزًا تلاميذه.

وإذا لم نرتد إلى التجريدات القديمة للنقاد المتطرفين، لا بد من أن نفسر أيضًا كيف تسرب هذا التشيؤ **reification** الذي تحداه النقد أول ما تحدى -إلى الواقع الاجتماعي التاريخي. فالإدانات الأخلاقية أو الرؤى النقدية للانحلال الحضاري لا تكفي لهذا الغرض. ويتشبث هابرماس بمفهوم العمل **labour** بأنه إعادة الإنتاج الذاتي للإنسانية ضد الطبيعة الموضوعية. وهو المفهوم الذي طوَّره هيجل في مرحلته المبكرة، وقام ماركس بإعادة تفسيره في «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية» بعد أن مزجه بنظرية فيبر عن الفعل العقلاني الهادف. فالعمل بوصفه مقولة أساسية للإنثروبولوجيا الاجتماعية، يوضع على هذا النحو في مضاد التفاعل الاتصالي الذي صوِّر في مثال الحوار. وهذا التضاد بين العمل والتفاعل يذكرنا بالتفرقة الأرسطية(٧٠)، بين الشعر **poiesis** والعمل **praxis**، التي وُضعت على خلفية التصور القديم للمدينة **polis** بمعنى تلك «الحياة الطيبة» (**eudaimonia**) التي يستحضرها هابرماس في كثير من الأحيان. وبهذه التفرقة بين العمل المرتبط بالموضوعات، والتفاعل بين الذوات، يكتسب هابرماس معيارًا يستطيع به الحكم على ضروب سوء الفهم عند هيجل(٧١) وماركس(٧٢)، والعلوم الاجتماعية الأحدث(٧٣)، والخلط بين هذين المجالين المنفصلين جوهريًّا أو إحالة الواحد إلى الآخر هو أصل الشر الإيديولوجي جميعًا.

وإذا كانت التفرقة تبدو معقولة بين العمل كنشاط أداتي موجَّه نحو الموضوعات من جهة، وبين التطبيق بالمعنى الاجتماعي الحقيقي، من ناحية أخرى، فإن محاولة

تأسيس هذه التفرقة على أساس منهجي يكشف عن مواطن ضعف تقليدية متعددة. فالعمل والتفاعل لا يحددان في النهاية الاهتمامات المعرفية النوعية للعلوم التجريبية والتأويلية التي اتضح لنا فيما سبق أنها تناظر التقسيم الثنائي القديم إلى علوم طبيعية وعلوم إنسانية. وإذا شئنا الدقة، يمثل العمل والتفاعل والتثبيتات الإنثروبولوجية لتضاد في نظرية العلم. ومن ثم، فإن المضامين الحقيقية، للعمل والتفاعل تحدث في شكل أثيري ومتميع غريب. وهنا يتقلص العمل إلى شكل قاصر من أشكال الاتصال ويصبح شيئًا شبيهًا كل الشبه بالاستراتيجيات المونولوجية[٧٤] (نسبة إلى مونولوج أي مناجاة النفس) في حين يمكن أن نفكر في التطبيق على أنه اتصال حواري **dialogical** تمامًا، وهكذا لا يعدوا أن يكون حديثًا بين أحدنا والآخر، ومن اليسير أن نرى أن بنية العمل والتفاعل قد حلت محلها السمات المعرفية المتصلة بالموضوع للنمط المناظر من العقلانية. وربما كانت هذه نتيجة متأخرة لمنهجية فيبر عن الأنماط المثالية. والواقع أن العمل –بالطبع– شيء أكثر من مجرد استراتيجية ومختلف عنها، وأن التطبيق أيضًا شيء يتجاوز المحادثة ويختلف عنها. فكيف أمكن التوصل إلى تلك الاختصارات المثالية لأشكال النشاط؟

وقد يكون من دواعي الإغراء أن نشتبه في أن ما هو هيجلي في هابرماس قد انتصر على ما هو ماركس فيه. والواضح أن هابرماس يريد إعادة كتابة الفصل الشهير عن السيد والعبد الوارد في كتاب هيجل علم ظواهر الروح. وقد حاولت مجموعة طويلة متعاقبة من تفسيرات الجناح اليساري لهيجل[٧٥] أن تكشف سر الجدل في الفلسفة الاجتماعية وذلك في توضيح السيطرة والعمل، وهو التوضيح الذي قام بتشويهه في هيجل التحول المثالي إلى شيء روحي. والتصحيح «المادي» المفهوم فهمًا صحيحًا –وهو تصحيح لا يرتد إلى هرطقة جديدة بإحلال المادة محل الروح– كان من الممكن أن يتألف من الاحتفاظ بما هو عرضي؛ لا بتلك اللحظات اليسيرة تمامًا من ذلك الجدل الذي يجري مسيرته التاريخية في ميدان السيطرة والعمل، فإننا هنا –في معاملات البشرية مع

الطبيعة، وأحدنا مع الآخر- نقرر الطريقة التي ينتظم وفقًا لها الشكل الاجتماعي للحياة وفي كتاب من كتبه المبكرة جدًّا، أخذ هابرماس هذا الموضوع ووضعه بأنه المشكلة الحقيقية في الماركسية الحديثة «فلسفة التاريخ القابلة للاختبار تجريبيًّا»(٧٦). وقد عاد إلى هذه الفكرة مرارًا وتكرارًا. فلننظر فيم يدور هذا كله.

اتخذ تحليل هيجل الظاهري(٧٧) موضوعًا له الأصل العرضي للذاتية المشتركة المنظمة دون مقدمة العقل المتحقق فعلًا. والوعيان الذاتيان اللذان يتصارعان من أجل الوضع المستقل ذاتيًّا للوعي الذاتي يتصالحان بأن يخضع أحدهما للآخر. وعلاقة السيد بالعبد تُبْدي تقسيمًا متفقًا عليه للأدوار، والذات الأعلى تمتنع عن الموضوعية الضاغطة للعالم الواقعي بأن تضع الذات الأدنى بينها وبين العالم كوسيلة. والعبد مرغم على العمل، الذي ترتبط فيه ذاتيته بعالم الأشياء، لكي يدبِّر الحرية لذاتية السيد وسيادة السيد، الذي يحتفظ بها بواسطة تدخل العبد، هي على كل حال نقطة ضعفه، ما دام السيد يعتمد أيضًا على العبد. وهنا تكمن بذور التغير.

فما أن يدرك العبد من خلال العمل بوصفه التغيير التلقائي للواقع المُعطى -بقوى ذاتيته الخاصة، حتى يجعل من نفسه ندًّا للسيد. ووجوده كذات يأتي «نتيجة لعمله»؛ وينعكس بواسطة الإنتاج الحقيقي لأنشطته وعلى هذا النحو توضع علاقة الذاتية المشتركة على أساس مختلف عن القبول غير اليقيني للأدوار الموقوتة بواسطة أطراف موقوتين. فما أن يحرر العبد نفسه من خلال العمل، حتى تتسرب عدم المساواة الذي يتسم به موقفاهما. ويرتفع الجدل هنا إلى مستوى المساواة بين الذاتين، وعزلة الوعي الذاتي التي أدَّت إلى الصراع تنتهي في الوحدة الفائقة على الفردية **supra –individual** للنظام الأخلاقي وشكل الذاتية المشتركة هو الروح: «أنا الذي هو نحن، ونحن الذي هو أنا».

ومن الجلي أن المجال الذي تشارك فيه عدة ذوات في مبدأ الوعي الذاتي هو الصراع التاريخي الذي يصل إلى التقسيم بين أدوار السيطرة والعمل. والانعزال الفردي لا يتجاوز مطلقًا هذا المجال، وبالتالي فإنه يتحرك داخل أشكال الإحالة الاجتماعية

socialization التي نألفها من مسيرة التاريخ كلها حتى الآن. أما أشكال الحياة العقلانية التي تتجاوز المستوى التاريخي المُعْطى، فتنشا عن مبدأ مختلف، هو مبدأ الروح، الذي تحفظ فيه الذاتية بعامة، على حين أن الوعي بالذات الفردي يطرح وراء ظهره وتتصور الفلسفة الهيجلية للقانون هذه الحالة المُعَدَّلة للأمور بوصفها الحالة المثالية للحرية المتحققة بالعقل والتي تسم نهاية التاريخ حتى الآن[٧٨]. ويتجنب هابرماس الدخول الخطير للذات في البنية القانونية ككل لأسباب ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالنقد الماركسي للدولة عند هيجل وصفها مؤسسة قهرية تحت ستار إيديولوجي[٧٩].

وإعادة بناء علاقة الذاتية المشتركة من علم ظواهر هيجل بلغة مقولات هابرماس عن العمل والتفاعل تتجنب الاختلاف الحاسم في المستوى، من حيث إنها تضع إلى جانب شكل الحياة والفعل الذي يتسم بالسيطرة والعمل شكلًا آخر يميزه الاعتراف المتبادل والحوار. ويبدو الأمر وكأنما هؤلاء الذوات أنفسهم الذين يخضعون لقانون التعين الخارجي وعلاقات الموضوع يملكون إمكانية الانتقال إلى حالة اجتماعية تُحَدَّد بلغة التعين الذاتي وعلاقات –الذات. ولا يدخل في مجال اهتمامي أن أقرر أو أن أضع موضع السؤال، وجود هذه الإمكانية بالنسبة للذوات تاريخيًّا. إنما ينصب اهتمامي على السؤال عما إذا كانت الذوات في هذه النقلة تظل هي بعينها التي ينفتح أمامها شكلان بديلان من النشاط الذاتي ونمو القدرات. ألا تعني صيغة هيجل للروح التي تُرفع إلى مستوى وحدتها ضروب الوعي –الذاتي المتنافسة– ألا تعني تحولًا في وضع الذات الذين لم يعد أحدهما يقف ضد الآخر بوصفهم أفرادًا على وعي ذاتي بأنفسهم؟ فهذا يدل على انتقال في البنية لا ينبغي تجاهله في أي إعادة بناء سوسيولوجية. وذلك التفاعل الفوري بين الذوات يجب أن يوصف على نحو مختلف عن مجال القانون والمؤسسات الأخلاقية، ومختلف أيضًا عن مجال الإنتاج في عالم الموضوعات. أما هابرماس فإنه يلغي هذه الاختلافات إلى حد كبير، لأنه يبحث عن مثال اجتماعي واحد شامل.

عناصر العقد الاجتماعي

وما أن تنفصل المشكلة عن النموذج الهيجلي حتى يمكن أن توضع أيضًا على نحو مختلف، فالخطوة التي نخطوها إلى ما وراء شكل الحياة الذي تتحدد فيه أساسًا علاقات الذاتية المشتركة من خلال تقسيم غير متساوٍ للأدوار وضرورة إعادة إنتاج نشطة -هذه الخطوة لا تؤدي إلى بديل فهي لا تكشف عن شكل آخر للحياة تكون فيه اللغة فجأة الوسط الجديد المخصص للتبادل، بحيث يُسْتبعد التقسيم غير المتساوي للأدوار. ويختفي الضغط الذي أنشأه العمل لكي يتصالح مع الموضوعية. ومن الطبيعي أن تقوم اللغة بتنظيم التبادل الذاتي المشترك في هذا المجال الأول أيضًا. وهناك بالطبع لغة السيطرة التي تُعْطي بها الأوامر، وتوضع بها معايير السلوك، وهناك أيضًا لغة التملق المناظرة لها التي يستعملها العبيد(٨٠). وهناك أيضًا لغة «التكنيك» بمعنى التعليم والإرشاد في عمليات الإنتاج المرتبطة -بالموضوع فيما يتعلق بالعمل. ومن هذا يتضح لنا أن المجال البديل الخاص بالفعل الذاتي المشترك لا يمكن أن يتميز بالوسط اللغوي وحده.

ويجب بالأحرى أن نلتمس الشروط المسبقة في علاقة مُعَدَّلة بين الذوات المعنية الذين يواجه أحدهما الآخر على قدم المساواة باسم العقل. ويذهب هيجل إلى أن العمل المنسق ينتج تدريجيًّا- بوصفه نتاجًا جانبيًّا غير مقصود لذلك النشاط -المساواة بين الذوات، وهي المساواة التي تتطلبها -على كل حال- فكرة العقل، ويقوم بتحقيقها التقدم المنهجي نحو المؤسسات العليا الفائقة على الفردية للروح الموضوعية. فإذا أردنا أن نتحاشى هذه العملية نظرًا لطابعها «المثالي»، فإن الذوات الذين يصرون بوصفهم شركاء في الحوار -على أدوارهم باعتبارهم ذواتًا فردية، ينبغي أن يتركوا الأمر لقرار نوعي يُتخذ على نحو جماعي؛ بأن ينتقلوا من الشكل الطبيعي للمجتمع القائم على العمل والسيطرة إلى شكل للحياة يحدده العقل الخالص وحده. أما الذوات الذين لا

يريدون بحكم أنانيتهم أن يكونوا ذواتًا لأنفسهم ويكونون على استعداد لمعاملة الآخر بوصفه موضوعًا، فينبغي عليهم جماعيًّا ومن أجل أنفسهم بالتأكيد أن يريدوا أن تكون الأنا الأخرى ذاتًا تتمتع بحقوق متساوية ونصيب متساو في العقل الكلي.

فإذا نظرنا إلى مثال الحوار هذه النظرة، فإن ملامح نظرية ذاتية مشتركة عن العقل الاجتماعي مستمدة من التراث الخصب للأفكار عن الحقوق الطبيعية تبدأ في الظهور. ومن المؤكد أن هابرماس لم يتوغل إلى الحد الذي يجعله يعمل على إحياء نظرية العقد الاجتماعي(٨١). بل الأحرى أنه يواصل تطوير المفهوم الليبرالي عن ضمان الحريات الذاتية التي يوفِّرها النقد الصريح في المناقشة الجماهيرية والمداولة العامة(٨٢). وأيًّا كانت التفسيرات التاريخية؛ فإن عنصر الحقوق الطبيعية المستتر لاتفاق شبه -تعاقدي بين الذوات الحرة لاعتراف كل منهم بحرية الآخر، وهو قرار ينظر إليه على أن الدافع إليه عقلاني -هذا العنصر يبدو لي قابلًا للتمييز بوضوح. وعلى وجه الدقة، في الكلام عن «الافتراضات المضادة للواقع».

ولما كان القرار العقلاني الذي يحبذ الاعتراف المتبادل لم يتحول إلى تأسيس افتراضي لأي مجتمع، وإنما يمثل إمكانية دائمة للمستقبل، أو حتى مجرد حالة لا تتبدل هنا والآن، تثار أسئلة معينة فيما يتعلق بالتوفيق بين هذا المجال المتميز وبين المجموعة المركبة لأشكال الحياة المحيطة. فكيف ننقل من أشكال الحياة المعطاة إلى التفاعل العقلاني؛ هنا يلجأ هابرماس إلى مفهوم منفعة لكي يسد الفجوة. فهل يجدي هذا؟

لكل واحد منا عدد من المصالح المختلفة التي يتبعها مباشرة في حياته العملية اليومية. وهذه المصالح لم تَعْبر من خلال مُرَشَّح الفهم الذاتي المشترك، ولكنها معطاة فحسب. والحوار بين الذوات الحرة الذي يضمن حقوقًا متساوية وإمكانيات للتعبير يشكل الآن منبرًا للتأمل النقدي لمثل هذه المصالح، والنظر فيها نظرًا صريحًا، ومعالجتها معالجة رضائية (أي بالتراضي بين الأطراف). ولكن، هل المصالح واحدة في كلتا الحالتين؟ وما هو بالضبط التغير الذي يطرأ بالدخول في حوار عن المصالح القائمة فعلًا؟

إن أي شخص يبيِّن أنه مستعد للسماح بمناقشة مصالحه يكون قد أبعد نفسه فعلًا عن التوحد معها ذلك التوحد الذي يتطلبه الفعل، إذ يرى مصالحه منكسرة في ضوء النظرية للذوات الأخرى الذين قد يكونون في سعي إلى مصالح متعارضة. وربما ظهرت مصلحة جديدة، المصلحة في الاتفاق الإجماعي. وهكذا يكون التأمل قد حدث فعلًا، ووجد التعبير اللفظي عنه في الحوار. ومع ذلك، فإن الحديث الذاتي المشترك عن المصالح الخاصة لا يصل بعد دون مسوغ إلى تحديد المصالح الكلية، وهكذا لا يترك الحوار مجالًا لظهور أي سلطة معيارية تنتمي إلى العقل الصحيح صحة كلية. وما توافق عليه الأطراف المشتركة في الحوار في ضوء المصالح الحالية لا ينشئ من الآن فصاعدًا أي التزامات بالنسبة للفاعلين جميعًا.

والمصالح الفردية التي تُقْبل في الحوار بواسطة الذوات الناقدة ليست إلا المصالح الممكنة –على أساس ذلك الإجماع– وليست المصالح الفعلية، كما أنها ليست يقينًا المصالح الضرورية –لكل إنسان. وإلى هذا الحد لا يمكن للحوار بقواعده المكوّنة له حتى أن يضمن الترجمة التي لا بد من إجرائها دائمًا عندما يهبط المرء مرة أخرى من سياق الحديث إلى ساحة التطبيق. فالحوار أو «فعل الاتصال» لا يمتلك قوة مُلْزِمة في علاقته بالفعل الذي يستمر دون تخفيف أو تغيير على الجانب البعيد للتبادل اللغوي. وباختصار، إن مفهوم المنفعة لا يكفي في حد ذاته لكي يقيم المصالحة الملحّة بين النظرية والتطبيق. ومع ذلك، يعرف هابرماس كيف يتصدى لهذا الاعتراض.

وهكذا نصل إلى التضمينات السياسية للحوار. فإذا نظرنا إلى مِثال هابرماس من وجهة النظر السياسية، وجدنا صراعًا بين الدافع الليبرالي وبين الدافع الأخلاقي الصارم. والنزعة التحررية **Liberalism** كما وردت –على سبيل المثال– عند ج. س. ميل(٨٣) **J. S. Mill** تمتنع عن التدخل في المجال الخاص للمصالح الفردية التي تدفع في الواقع إلى الفعل. كل ما في الأمر، أنه لا بد من وضع الشروط المسبقة للتعايش العقلاني بين عدد كبير من الأفراد الأحرار فيما يتعلق بالسعي وراء مصالحهم، على حين أن الجمهور

المفكر أو التدبير المستنير يفقد تأثيره مفضِّلًا التطبيق الفردي. فالمصالح التي يسعى إليها الفرد وما يراه نافعًا له أمر يخصه وحده، ما دام لا يتدخل في شؤون غيره. بيد أن الغالبية العظمى لا تستطيع إصدار قرارات لها أي مضمون.

وقام هابرماس بتشخيص هذا الامتناع، مقتفيًا مثال ميل ضمن آخرين –بوصفه انحلالًا. «وجود اتجاهين يرتبطان فيما بينهما ارتباطًا جدليًّا يدل على انحلال في الرأي العام: وهذا الانحلال يشيع في مجالات أوسع فأوسع من المجتمع، وفي الوقت نفسه يفقد وظيفته السياسية وهي إخضاع تلك الأمور التي دخلت المجال العام لإشراف الجمهور الناقد»[٨٤]. والرد المضاد على هذا «الانحلال» معناه التنازل للرأي العام عن حق التأثير الشامل على مصالح الفرد واهتماماته في ممارسته الفردية. فثمة نوع من الإرادة العقلانية الروسووية (نسبة إلى جان –جاك روسو) أو «الإرادة العامة» تُعْني بأن ما يثبت أنه قادر –في التفاعل المستنير للحوار– على إتاحة الفرصة لقيام إجماع، ألا يكون مجرد المصالح الخاصة المسموح بها، بل المصالح الشاملة التي تفرض التزامات على الجميع. وهابرماس لا يخفي أن «أخلاقية ذات نزعة كلية» تدور بخلده بالنسبة للمستقبل، وهي أخلاقية سوف تبطل ذلك الطلاق الذي وقع في العصور الحديثة بين الأخلاقية الخاصة والقانون الصوري.

«إن حل الصراع (بين النزعة الكونية «للإنسانية» وبين ولاءات المواطن)... لا سبيل إلى تصورها إلا إذا اختفى التقسيم الثنائي بين الأخلاقية الجوانية والأخلاقية البرانية، وأضْفَى الطابع النسبي على التعارض بين المجال الذي تحكمه الأخلاق والمجال الذي يحكمه القانون، وارتبطت صحة جميع المعايير بالتكوين النظري لإرادة أولئك الذين يعنيهم الأمر بالإمكان. والأخلاق الاتصالية **communicative athie** هي وحدها التي تضمن شمولية المعايير المقبولة، والاستقلال الذاتي للذوات الفاعلة، وذلك من خلال القابلية النظرية لاسترداد دعاوى الصحة التي تُقَدَّم بها هذه المعايير، أي من خلال هذه الحقيقة وهي أن هذه المعايير قد تدّعي الصحة التي وافق (أو قد يوافق) عليها جميع

المعنيين بوصفهم مشاركين في حديث (دون أي قهر) إذا التزموا (أو كانوا بسبيل الالتزام) في تكوين نظري للإرادة. والأخلاق الاتصالية هي وحدها الشاملة (فهي على خلاف الأخلاق الصورية، ولا تلتزم بمجال للأخلاقية الخاصة منفصل عن المعايير القانونية). وهي وحدها التي تؤمِّن الاستقلال الذاتي (من حيث استمرارها في عملية ملاءمة الطاقة الدافعة لتتحول إلى بِنْية اتصالية الفعل، أعني عملية الإحالة الاجتماعية «بالإرادة والوعي»)(٨٥).

الدائرة

وهذا الذي أرهق هابرماس نفسه كل هذا الإرهاق في الحديث عنه هو المطلب، المُسْقط في نموذج الحوار، ولكنه ينتمي من حيث ماهيته إلى فكرة «القانون الطبيعي» -بأنه ينبغي على العقل أن يتخذ طابع المعيار. وهنا لا يعود الحوار مجرد منهج للاختبار النقدي لمصالح أو لمبادئ الفعل التي تنشأ أصلًا في مجال قبل اتصالي للتطبيق الواقعي. فالحوار هو المكان الذي يتم فيه وضع المعايير والكشف عن المصالح نفسها. ومشكلة نقل الإجماع الحواري إلى التطبيق النشط تنسلُّ بعيدًا. وتبدو الفجوة القديمة بين النظرية والتطبيق وكأنها سُدَّت. فلكي تنجح المعجزة لا بد من توافر شروط عدة.

أولًا، فالأطراف المشتركة في المحادثة هم ممثلون فعلًا -من حيث هم كذلك- يحافظون على قدرتهم العينية على الفعل ولا يحْشرون بلا انقطاع أفعال التأمل الجماعية في تدفق الفعل الذي يجري على كل حال. والموقف هو أننا نفعل في الأصل ثم نتوقف للتأمل حتى يفهم أحدنا الآخر في الحوار عند نقاط الخلاف وذلك حتى نستطيع العودة إلى الفعل دون تردد. وهنا يحسن بنا أن نأخذ الفعل والتحدث على أنهما متطابقان.

وفضلًا عن ذلك، يظل المتحدثون هم الذوات الفردية بأشخاصهم، ولا يتحولون إلى مؤسسات قانونية ومنظمات اجتماعية. وهم يحافظون على استقلالهم الذاتي التام

على مستويات الحياة الاجتماعية والعملية جميعًا. ومع ذلك، فإنهم لم يعودوا يملكون بوصفهم شركاء في المحادثة –تلك المنطقة الواقية للحرية الفردية التي تتطلبها الليبرالية. فهم بوصفهم ذواتًا فردية بكل عينيتهم، وفي الوقت نفسه دون أي تغيير، كائنات عاقلة يخضعون للقوانين الكلية للاتصال العقلاني. ومن ثم، فإن ما يُناقش في الحوار يتصل أيضًا على الفور بالفعل، أو أن المصالح التي هي موضوعه تكون صحيحة صحة مباشرة بوصفها معايير ملْزِمة.

هذه الشروط لا يمكن أن تُستوفى إلا إذا أعيد تفسير «الافتراضات المضادة للواقع» بوصفها شروطًا واقعية مسبقة للدخول في الحوار. وتحوم المشكلة كلها حول هذا السؤال وهو: هل هذا ممكن أو مسموح به حقًّا؟ فمن المغالطة أن نفكر في أن ما ينبغي أن يكون من الوجهة المثالية، على أساس أننا نسلِّم باستمرار بأنه نقطة بداية، موجود فعلًا عن نحو أو آخر. ذلك أن تأسيس معايير الحوار العقلاني للتحول بالفعل إلى شيء معطى في الحوار الواقعي، أو التحويل المثالي للأطراف المشتركة في المحادثة إلى ذوات تتألف ممارستهم كلها في الحادثة العقلانية، أو حتى أن نتوقع أن كل من يكون مستعدًّا للمحادثة قد طرح جانبًا المصالح الجزئية جميعًا –هذه الأمور كلها تنطوي على مجازفة خطيرة لطمس غير ملحوظ للحدود باسم نسخة عينية واقعية للأخلاق المثالية أو للقانون الطبيعي.

وقد اتخذ روسو وكانت اللذان كانا ضمن منابع الإلهام لهذا النموذج –إجراءات وقائية ضد أنواع الخلط هذه. «فالإرادة العامة» **volonté générale** ليست هي «إرادة الجميع» **volonté de tous**، فإن ما يوافق عليه الجميع ليس هو في الواقع ما ينبغي أن يُرَاد عقلانيًّا. وهذا ما يقوله روسو؛ وما يعبر عنه كانط على النحو التالي» فمطالب القانون الأخلاقي العقلية الخالصة تظل بالنسبة للذات التجريبية أمْرًا أبديًّا **eternal imperative**، وبالنسبة «للإرادة المقدسة» لله وحده يكون ما ينبغي أيضًا هو ما اتجهت إليه الإرادة مباشرة. وأخيرًا، فإن شمولية الأمر المطلق يجب أن تتطور أيضًا مزيدًا من

التطوير لتصبح «ميتافيزيقا الأخلاقيات» حيث تساند المعايير القانونية المقررة ما ينبغي أن يكون من الوجهة المثالية؛ إذ ينبغي أن نتحكم في الإمكان الفعلي للنزاع بين كثرة من الأفراد لا يتحدون على نحو منسجم في «مملكة الغايات» الميتافيزيقية –بوسائل القهر الخارجي. ويأمل هابرماس في أن يتمكن من تجاوز تلك التمييزات التقليدية المستقرة بين الذوات التجريبية والذوات العقلانية تمامًا.

وفي رأيي أن هذا الاعتقاد يسير جنبًا إلى جنب مع سوء فهم للجدل الهيجلي فمن الممكن أن يُفْهم الجدل على أنه عملية لتخطي الحدود على نحو منهجي من حيث إن التمييزات المجردة للفهم تتصالح في الوحدة العليا للعقل. والهدف هو كما سبق أن شرحناه بالتفصيل عندما عرضنا للعلاقة بين علم الظواهر وبين المنطق هو تحقيق نظرية تكون شاملة بصورة منتظمة، وتكون قد أصبحت متمتعة بالاستقلال الذاتي من خلال استيعابها للتحديدات التاريخية. وهدف هابرماس هو أن يصل بواسطة الوسائل النظرية إلى نقطة تقع فيما وراء النظرية حيث تقوم وحدة نهائية بين النظرية والتطبيق. وهنا نعثر على التناقض. والواقع أن الدافع وراء الحركة الهيجلية الشابة الذي يسري في النظرية النقدية بأكملها يعود إلى الظهور. ومن هذه الناحية يظل هابرماس واقعًا تحت سحر أسلافه، على الرغم من كل ذلك التطوير المثمر الذي أدخله على الأفكار الأساسية لمدرسة فرانكفورت.

وقد حاول الهيجليون الشبان أن يدَّعوا لأنفسهم فعلًا ذلك التفوق الذي تدين به نظرية هيجل للمنهج الجدلي، وذلك بتطبيق التوسط الجدلي على هيجل بدوره. فقد رأوا النظرية على أنها مشتبكة مع تعارض يخلو من كل توسط ضد التطبيق بحيث كانت الخطوة التالية للتوحيد وشيكة الوقوع بالضرورة. وتكمن المفارقة في أن هذه «المتعارض» الشهير بين النظرية والتطبيق ليس في واقع الأمر سوى جزء من النظرية من حيث إن كلًّا من الحدَّيْن يوضع في علاقة سلب أحدهما للآخر؛ فالواحد ليس الآخر، والعكس بالعكس. وأيًّا كان الأمر، فإن النظرية نفسها هي أيضًا أحد الحدين المرتبطين

في تلك العلاقة. وبالتالي، ما فتئ الغموض يحيط تمامًا بكيف يُفْهم التوحيد الذي يعمل على إلغاء التعارض.

وهذا التوحيد لا يمكن أن يتحقق من الوجهة النظرية، وهذا الانتكاس إلى الموقع الأصلي حيث كانت النظرية هي السائدة من جانب واحد، هو الإيديولوجية. كما أن التوحيد لا يتبع ذلك من الوجهة العملية أيضًا للأسباب نفسها؛ إذ ينبغي أن تكون المسألة مسألة تطبيق يمتزج بالنظرية، ولا يكون «برجماتيًّا» صِرْفًا، دون أي عنصر من الأفكار. والهيجليون الشبان يلتمسون العذر دائمًا في «التاريخ» الذي سيُعْني في المستقبل بوحدة الفعل والعقل. ومع كل الاحترام الواجب للآمال التقدمية لما يقوم به التاريخ من عمل، فإنه لم يستطيع حتى الآن أن يقنعنا بأننا نستطيع أن نعوِّل عليه وحده عندما يتعلق الأمر بالعقل وبالتطبيق الصحيح.

ويعاني توقع قيام موقف للوحدة بين النظرية والتطبيق في حالة نموذج الحوار عند هابرماس، مثلما يعاني في حالات أسلافه من أن المنهج النظري قد امتد على نحو غامض إلى ما وراء حدود النظرية. والجدل الذي ينشأ أصلًا عن دور منهجي له معناه، خليق إذا تحرر منه على هذا النحو، أن يتحول إلى أسطورة، لا تسهم أي إسهام في تحسين المعرفة أو حتى في حياة أفضل. فهو غامض وخطير. وتلك المناظرة الملحة عن العلاقة بين النظرية والتطبيق تجد نفسها على أرض أشد صلابة عندما يُعْطي اهتمام أوثق مرى أخرى للاستبصار الذي كان واحدًا من إنجازات الفلسفة المبكرة، حينما بدأت لأول مرة تُعْني صراحة بالمسائل العملية. ومنذ أن «اخترع» أرسطو «الفلسفة العملية» **philosophia practica**، أصبح من الممنوع مزج هذا الفرع بالمعرفة النظرية، إذ إن موضوع كل منهما ينبغي الإحاطة به بلغة البناء المتميز لكل منهما، وهذا يقتضي تغييرًا في التناول الفلسفي.

هذه التفرقة القديمة لا تنشأ عن أي نزوة عشوائية تسربت إلى أعماق القانون الإسكلائي، وأصبحت في نهاية الأمر، مفتقرة إلى التنوير النقدي. بل إن التأسيس

الخاص للفلسفة العملية قد نتج عن تأمل نقدي لذلك المزيج اللا متميز من «اللوجوس» و«الخُلُق» **ethos** عند أفلاطون. وإبراز هذه الخلفية بصورة عصرية يجعل من الأيسر علينا بكل تأكيد أن نفهم الإسهامات الحديثة للفلسفة العملية التي سننظر فيها الآن.

فلسفة التطبيق

يكاد عنوان فرع الفلسفة الذي نُعْني به الآن والذي أصبح طبيعيًّا في اللغة الألمانية أن نترجمه إلى الإنجليزية دون أن نخلق نوعًا من سوء التفاهم. فعبارة **praktische philosophie** (الفلسفة العملية) هي ترجمة للعنوان اللاتيني «**philo –sophia practica**» الذي ترجع أصوله إلى التراث الأرسطي. وكان هذا التعبير منذ «كانط»[٨٦] جزءًا من المفردات الفلسفية العامة. والمقصود به هو فلسفة المسائل العملية بأوسع معانيها، وليس محاولة لجعل الفلسفة -بما هي كذلك- عملية فالمسألة تتعلق إذن بالنظرية الفلسفية، وإن تكن نظرية من نوع خاص فهي لا ترمي إلى «تطبيق» الحكمة الفلسفية على الحياة بصورة أو بأخرى، على النحو الذي يطلبه باستمرار الفهم البرجماتي اليومي عندما يشكو من عقم التفكير النظري البحت، أو على النحو الذي يصبو إليه المصلحون السذَّج الذين يحسبون مواقفهم المحبَّة للبشر أفعالًا حقيقية.

والسؤال الذي يثار على الفور هو لماذا تحرص فلسفة معينة بما هو عملي بمعناه الواسع كل هذا الحرص على تأكيد أنها هي نفسها مجرد نظرية. والإجابة على هذا السؤال يمكن أن توجد فعلًا عند أصل الفلسفة العملية **philosophia practica**. فقد فصل أرسطو هذا الجزء الخاص داخل نطاق الموضوعات الفلسفية كلها على أساس حجة تبدو لي أنها لا تقل صحة حتى الآن[٨٧]. فلا بد للفلسفة التي تعمد إلى تطبيق نفسها على المسائل العملية أن تحسب حسابًا للبناء الخاص لموضوعها. وكل ما يتعلق بالتطبيق لا يفي أبدًا بمعايير الكمال والضبط نفسها التي تستخدمها العلوم النظرية البحتة.

وكل ما هو عملي يتضمن مشكلة العينية التي تتحدى في نهاية الأمر كل تحليل نظري. ولا تستطيع النظريات إلا تقديم عموميات فحسب، أما الفعل فيحدث هنا والآن. وكل من لا يرى هذا يفشل في إنصاف موضوعه ويستبدل بالتطبيق هيكلًا نظريًّا، أو إسقاطًا مثاليًّا.

وهكذا، إذا كان لا بد للتطبيق أن يصبح موضوعًا للنظرية، فينبغي أن تحترس النظرية عندئذ من أن تصبح انتهاكًا عشوائيًّا لمجال التطبيق. ومن القواعد المنهجية الأساسية للفلسفة أن تحترم البناء الخاص لجميع الموضوعات العملية. وهذا معناه –على كل حال– المحافظة على الحد الفاصل بين النظرية والتطبيق. ونظرية ما هو عملي تلتزم العدل إزاء مهمتها إذا ظلت واعية بأنها نظرية وإنه على جانبها البعيد يبدأ التطبيق الذي ينبغي حمايته ضد التلاعب أو إحلال نظرية مكانه.

وقد حرص أرسطو على تطوير هذه القاعدة المنهجية أثناء خلافه مع أفلاطون الذي سمح عمدًا بأن تتطابق المعرفة الصحيحة مع الفعل الصحيح، وقد كان التطبيق في نظر أفلاطون مسألة تتعلق بالنظرية الخالصة إلى درجة أن العلم الأعلى الذي هو الفلسفة –يبدو وحده الشيء الوحيد الذي له قيمة بالنسبة لحكم الدولة الحقيقي. والمنازعات القديمة حول الملك –الفيلسوف تمثل في هذا الصدد الظاهر الخارجي لمجموعة من المشكلات التي يتوغل بحثها التفصيلي إلى أبعد من ذلك كثيرًا والقاعدة المنهجية التي توصي بفلسفة مناسبة للتطبيق تمتلك فِعْلية لا ريب فيها، إذا وضع المرء نصب عينيه المحاولة التي ما فتئت تزداد في العصر الحديث لتغطية مسائل الحياة والسياسة جميعًا بنظريات أكثر اكتمالًا وتمايزًا. والوجود الذهني للفرد، وأشكال الحديث الذاتية المشتركة، ومجالات التنظيم الاجتماعي جميعًا، وتنمية الاقتصاد، وحركة التاريخ قُدمًا إلى الأمام –لكل جانب من جوانب التطبيق هذه يوجد علم، ولا شيء يفلت من الإحاطة الشاملة للنظرية.

بل يسود اعتقاد شائع عميق الجذور بأن جميع المشكلات العملية تنتظر المعالجة

العملية في نهاية المطاف، وبأنها تُحَلّ بغتة؛ أو تصبح قابلة للحل أخيرًا، على كل حال -في اللحظة التي يقوم علم خاص بتطبيق نفسه عليها. وفي هذا التوغل العلمي للحياة الإنسانية والاجتماعية جميعًا، بلغت سيطرة النظرية على التطبيق التي أخذت تنمو طيلة هذا الوقت -أوان نضجها. ويكاد يبدو في بعض الأحيان وكأن التطبيق لم يكن سوى مجرد تعبير عن الحيرة إزاء الحالة المؤسفة وأن أمكن التغلب عليها بسرعة- للنظرية التي لم تكتمل بعد. فأن يستسلم المرء للتطبيق معناه أن يتصرف دون أن يهتدي بنظرية كاملة. وهذا الانطباع بأن هناك كفاءات نظرية شاملة بحيث لا تفسح مجالًا للتطبيق لا ينشأ فحسب نتيجة للإيديولوجيات المتوفرة بالجملة في عصرنا. بل إنها تستقر أيضًا استقرارًا وطيدًا في أبعاد أصغر من ذلك لحياتنا اليومية حيث يكون التنبؤ، واليقين النظري والبدائل التقنية عن الفعل هي القاعدة أكثر فأكثر. وهكذا نرى أن الوعي المتصاعد بالبناء الخاص الذي نسميه التطبيق ليس موضوعًا فلسفيًّا فات زمنه بحال من الأحوال.

وقد يتوارد على الذهن خاطر آخر في ضوء تعريفنا الأصلي. فإذا كانت فلسفة العملي تمس الفعل، فلماذا لا تسمى ببساطة «أخلاقًا»؟ **ethics** وهذه الريبة نفسها توحي بأن الموضوعات المذكورة آنفًا تنتمي إلى المجال الأخلاقي، ومن ثمّ فإن الرجوع إلى المصطلح العتيق «الفلسفة العملية» يُحدث خلطًا لا ضرورة له. وهذا الاعتراض يمكن الرد عليه بالإشارة إلى عملية التمدد والانكماش في الاهتمام الفلسفي بالمسائل العملية خلال القرون الأخيرة. فلم تعد الأخلاق نظرية للتطبيق الاجتماعي بمعنى فلسفة الأخلاقيات القديمة، ولكنها اقتصرت على سؤال واحد: ماذا عليّ أن أفعل؟ وهكذا أصبحت الأخلاق هي الأخلاقية الفردية **individual morality**.

أما الإطار الاجتماعي للفعل الفردي، والأشكال المتطورة تاريخيًّا للحياة والمؤسسات، فقد تلاشت في الخلفية. وأصبح الانتقال من الأخلاق الشخصية إلى القانون الأخلاقي أمرًا عسيرًا بعد أن تميزت الفلسفة والتشريع أحدهما عن الآخر بوصفهما فرعين مستقلين من فروع العلم. والمسألة شبيهة بالرابطة بين الفعل الفردي

والظروف الاقتصادية للمجتمع، لا من حيث الإطار المفهوم لحياة الفرد فحسب، بل في النظام الاقتصادي العالمي للعصر الحاضر أيضًا. وهنا أيضًا جعل الاستقلال المتزايد الذي تتمتع به فروع العلم -جعل من المؤكد أن تكون العلاقات الفعلية القائمة قد انفصمت. وضرر التخصص أوضح ما يكون في حالة السياسة، فهي التي اعتادت منذ عصر أفلاطون وأرسطو أن تكون المجد الذي يتوج هامة النظرية الفلسفية للتطبيق في حين أنه لا توجد نظرية فلسفية في الوقت الحاضر مقبولة في السياسة في حقيقة الأمر. فهذا الموضوع يعاني الآن أزمة نظرية(٨٨). وطوفان المؤلفات المتدفق في العلم السياسي لا يمكن أن يخفي الافتقار إلى المفاهيم الجوهرية. فقد احتلت مكانها تشكيلة بديلة غامضة من تاريخ الأفكار، وعلم الاجتماع، وعلم السكان، وسيكولوجية الجماعات، والقانون الدستوري، والدراسة المقارنة للمؤسسات.... إلخ.

وكانت فلسفة «العملي» تضم في الأصل هذه المجالات جميعًا التي تتصل بتقويم الفعل وتوجيهه(٨٩). وكانت العادات وأشكال الحياة الاجتماعية والاقتصاد، ومؤسسات القانون والسياسة، تنتمي جميعًا بعضها إلى بعضها الآخر. ونتيجة للعمليات الحديثة في إفراد موضوع البحث وعزله، لم يتبق من هذا كله سوى الأخلاق التي تصف القواعد لأفعال الأفراد أو تقوم بتطوير مبادئ تقويمهم. فالاختزال العنيف لمجال -الموضوع جليٌّ بيِّن. والمسائل التي انفصلت عن الفلسفة رويدًا رويدًا، حتى لم تتبقَّ سوى الأخلاق الفردية، قد أُدخلت تحت جناح فروع العلم المتخصصة وساعد هذا بكل تأكيد في أن يجعلها أكثر عملية من حيث التفاصيل **en détail**. بيد أنها سمحت للثغرات النظرية بالانفتاح مما عجّل بتطوير ما يسمى «بالفروع الواصلة» **linkinig disciplines** دون أن تجعل من الوحدة التي أنشأها الفهم الفلسفي والتي تلاشت الآن -شيئًا سطحيًا حقًّا. ذلك أن المعالجة العلمية المنعزلة للجوانب الجزئية المنفصلة تفتقر تمامًا للتوجيه، وتؤدّي إلى تحولات في الاهتمام مع تغير المنظور، وما كان ثانويًّا، يصبح الاهتمام الرئيسي، أو ما كان مركزيًّا ينتقل إلى محيط الدائرة.

مهمات قديمة وجديدة

لا ينبغي أن يكون وصف الموقف النظري العام في ميدان التطبيق موضع نزاع على أي نحو حاسم. ذلك أن الشكوى من الافتقار إلى الوحدة بين الموضوعات المختلفة هو على الأقل من الموضوعات القلائل المشتركة التي توحِّد عَرَضًا -بين الأصوات المتفرقة في نوع من الانسجام. ولقد ظل من المحال ردحًا من الزمن أن نرى من الذي سيواصل المضي في الاتجاه النظري وكيف ستبدو الخطوط الرئيسة في تصور موحد. ولم تبدأ الفلسفة في تذكر واجبها الذي أهملته طويلًا إلا في زمن حديث نسبيًّا. فقد تضع تحت العنوان القديم لـ «فلسفة التطبيق» المشكلات التي لا محيد عنها في النظرة الشاملة، وإن لم يوجد بالنسبة لها كفاءة متخصصة. ومن المؤكد أن الأمر سيكون شبه بإثارة الآمال الزائفة إذا لم يُعَدَّ التجديد الخاص بالنظرة الموحدة التي يقف وراءها تراث طويل -حلًّا في حد ذاته لمشكلاتنا المعاصرة! ومن حسن الحظ، أن الفلسفة أصبحت كثيرة التشكك في دعاواها الخاصة سعيًا وراء مثل هذه الأحلام. وتجديد موضوع الوحدة القديم(٩٠)، لا يقدم سوى إطار للتعاون النظري على أساس المعرفة التي أصبحت متاحة الآن في فروع العلم المتخصصة.

وللإهابة بتراث فلسفة التطبيق تاريخ سابق يمكن أن نعرضه هنا بإيجاز على سبيل التوضيح. هذا التراث يبدأ بهيجل الذي اشتغل منذ أن قام بدراساته السياسية واللاهوتية في شبابه -بمشكلة التوفيق بين المطالب الأخلاقية للعقل الخالص والواقع التاريخي للحياة الاجتماعية. وكان الأمر الأخلاقي الذي توصل إليه كانط قد دفع بالطابع الفردي للأخلاق إلى حدوده القصوى. فلا شيء في السماء أو في الأرض يمكن أن يعد خيرًا بالمعنى العملي إلا «الإرادة الخيِّرة»(٩١). فهذه الإرادة الخيرة هي الاستعداد الذاتي الخاص للفعل الذي يسبق الاشتباك مع العالم ذلك الاشتباك يقتضيه الأداء الفعلي للفعل،

وبالتجريد عن كل الشروط التجريبية المحيطية. وترجع نزعة كانط الأخلاقية الصورية والتزمتية **rigorous** التي نتجت عن منهجه -إلى أسباب يمكن أن تلتمس في الهياكل المذهبية لفسلفته النقدية، وبخاصة في الانتقال من الجزء النظري إلى الجزء العملي، الذي لا داعي للاهتمام به هنا على كل حال. بيد أن هيجل ونقاد كانط اللاحقين جميعًا ظلوا مستنكرين أن يكون العقل العملي محجمًا عن الاشتباك في واقع الذاتية المشتركة، والحياة التاريخية. وبالتالي كان لا بد من إثراء الأمر المطلق بالبعد الاجتماعي والتطبيق التاريخي. وعلى هذا النحو استنبط هيجل الحاجة إلى التوفيق بين أخلاق كانط عن الذاتية العقلانية وبين أفكار أفلاطون وأرسطو عن المدينة **Polis**. وقد تحقق هذا التوفيق في سياق الاعتبارات التاريخية التي جعلت من المعقول فقدان الوحدة الطبيعية لما هو سياسي في الانسحاب المنتظم إلى الذاتية المجرّدة.

وتستجيب فلسفة القانون عند هيجل لهذا البرنامج من حيث إنها تسمح للمبدأ الحديث عن الذاتية بأن يحقق نفسه في مؤسسات من النوع الاجتماعي والقانوني والسياسي بطريقة عكسية بحيث لا تقف الأشكال العينية للتطبيق الاجتماعي في تعارض مع الذات التي تتعرف على نفسها فيها. والدولة التي تتولد عن العقل تكون أكثر من يوثوبيا، إذ تلتقي بالاتجاهات التاريخية الحقيقية. والعقل العمل هو «العقل» في التاريخ، والتاريخ يهدف إلى الشكل العقلاني لتنظيم الدولة -هذه هي تعاليم هيجل.

وقد فُسِّرت في القانون على الفور أكثر التوليفات **synthesis** دلالة في الفكر السياسي والأخلاقي في العالمين القديم والحديث على السواء. ولأن نتيجة النهاية تنطوي على الاقتناع، فقد ظلت المقدمات المثالية موضع نزاع(٩٢). وتلك المعارضة الحماسية التي واجهتها فلسفة القانون منذ البداية لم تحفزها الطريقة التي وضعت بها المشكلة بقدر ما كانت موجهة ضد الحل المقترح. وابتداء من الهيجليين الشبان، مرورًا بماركس، حتى نصل إلى المناظرات التي تدور في القرن العشرين(٩٣). تركَّز النزاع على السؤال عما إذا كان الفكر الفلسفي كافيًا للإحاطة بالواقع الاجتماعي وتشكيله في أقصى مداه وجوهره،

أم أن في هذه المحاولة يتربص تجاوز الحدود **hubris** الخطر للنظر العقلي أو يكون البديل تمجيدًا إيديولوجيًّا للأوضاع القائمة. أما الشيء الذي لا يتعرض للنزاع فهو من ناحية أخرى -أن مهمة الفلسفة هي تقديم نظرية شاملة كافية عن الواقع الاجتماعي. وعلى هذه النقطة اتفق نقاد هيجل المنتمون لليسار السياسي مع الهيجليين المحافظين الذين يعلنون ولاءهم للدولة، ما دام هذا النزاع قد نشب في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

وكان المصير الدرامي للذي لقيته فلسفة هيجل الاجتماعية وفلسفة التاريخ في الصراعات الإيديولوجية التي شهدها قرننا بين الفاشية والماركسية قد دفع المفكرين العقلاء بعد الحرب العالمية الثانية إلى الارتداد إلى النظرية التقليدية عن القانون الطبيعي. فمن وراء ظهر هيجل المتنازع عليه، ظهرت مرة أخرى شخصية الأب الموثوق به، وأعني به أرسطو. وفي بعض الأحيان -وهذا مسألة لا ينبغي إغفالها- كان لهذا الانشغال المتزايد بأرسطو(٩٤) صلة خفية باتجاهات ما بعد الحرب نحو إصلاح محافظ. ومنذ ذلك الحين، تغيرت بالطبع روح العصر تغيرًا ملحوظًا، وأصبح تصور فلسفة شاملة للتطبيق يفيد الآن بوصفه نقطة تتقاطع عندها مجموعة من المحاولات المتباينة لإقامة اتصالات بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية المتخصصة تخصصًا رفيعًا -من وجهات نظر مختلفة وبلغة الروابط بين مختلف التخصصات.

الإنثروبولوجيا (علم الإنسان) وعلم الاجتماع

من الطبيعي أن تؤثر العلوم الاجتماعية من حيث إنها لم تسد كل منافذ الاتصال بالفلسفة ومن حيث إنها حلت محل صياغة المفهوم جمع البيانات **data –collection**- من الطبيعي أن تؤثر تأثيرًا كبيرًا على فلسفة التطبيق. وقد ناقشنا فيما سبق الحضور الهائل لماكس فيبر الذي امتد مباشرة إلى المناظرات المعاصرة عن نظرية العلم. وهناك المزيد

الذي سيقال عن دوره الرائد في تطوير نظرية الفعل. غير أن هناك مؤلفًا آخر لعب دورًا أقل محورية من فيبر في تطوير موضوعه، ولكنه خليق بأكثر من الالتفات العابر. هذا المؤلف هو آرنولد جيهلن **Arnold Gehlen** الذي أخذ بعض الإيحاءات من الفلسفة المثالية الألمانية ومزجها بأبحاث إنثروبولوجية وإثنولوجية **ethnological** (علم السلالات) عززها أخيرًا بمقولات نظرية النُّسُق الوظيفية التي أقامها تالكوت بارسونز **Talcoott Parsons** على أسس فيبرية (نسبة إلى فيبر) ومن العسير تصنيف العمل الذي قام به جيهلن[٩٥]، فهو متمكن من الفلسفة بحيث لا يمكن تصوره باحثًا ميدانيًّا في الإثنولوجيا (علم السلاسلات)، كما أنه ضليع في علم الإنسان (الإنثروبولوجيا) بحيث لا يمكن أن يقنع بالأوصاف السوسيولوجية. وأيًّا كان الأمر، فإن النظريات التي لا يمكن أن تندرج تحت التقسيم المعتاد للموضوعات هي في معظم الأحيان النظريات المثمرة عقليًّا، وهي التي تصبح قادرة على الامتداد.

ويختار جيهلن نقطة انطلاقه من الرأي العام الذي يمثله فشته تمثيلًا فذًّا في الفلسفة الكلاسيكية وهو أن ماهية الإنسان هي التطبيق القصدي وليست وجهة نظر تأملية مجردة للوعي. وفي كتاب مبكر له يقول:

«إن تحليل الموقف العيني المعطي –أي السؤال الضروري للإنسان الناضج المفكر: من أنا، وفي أي ظروف وملابسات أعيش– هذه هي نقطة البداية، وهذا الموقف هو الوضع العيني الحقيقي الذي أجد فيه نفسي، مع تلك التعينات العرضية، معايشًا أولئك الآخرين، في ظروف معينة للحياة، مصطنعة نوعًا ما. وفي دولة، وبين شعب، وبمهنة وأملاك، وبتلك المهارات، كاللغة وخلافه. وهذا التحليل للموقف الذي يجد المفكر نفسه فيه يعطينا «الفلسفة الأولى» **prima philosophia**، العلم الفلسفي الأوَّلي الذي ننوي أن نسميه الإنثروبولوجيا الفلسفية، حتى يكون له اسم. وهذا التأمل تاريخي منذ البداية وعلى نحو لا إكراه فيه، من حيث إن ظروف الحياة التي أجد فيها نفسي قد تطورت فعلًا دون معونتي؛ ومن حيث إنني أجد وجودي معتمدًا ومرتبطًا بظروف

تاريخية لا تحصى، والتي نسمي مجموعها بالثقافة، ويثار السؤال عن ماهية الإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًّا قابلًا للتميز على هذا النحو أو ذاك، قادرًا على أن يوجه حياته على أساس طبيعة تحولت في اتجاهات محددة معينة، وإلى ماهيته بوصفه كائنًا بشريًّا تنتمي حقائق محددة مثل الأسرة، والدولة، والتراث، والعمل، والتقنية، وما شاكل ذلك[٩٦].

والخطوط الإجمالية الرئيسة للإنثروبولوجيا التي فَصَّلها جيهلن فيما بعد في كتابه الرئيس **der mensch seine Natur und seine stellung in der welt**[٩٧] يمكن أن نتعرف عليها هنا. فالإنسان بطبيعته فاعل **agent** ومن حيث هو كذلك، لا يتعين ميتافيزيقيًّا أو بيولوجيًّا تعينًا تامًّا: فهو الذي يحدد ماهيته الخاصة من حيث إنه يصنع نفسه على ما هو عليه. هذا الانفتاح هو الذي يميزه عن الحيوانات المقيدة إلى غريزتها، ومن ثم عليه أن يواجه إمكانية التحقق الذاتي والخطر الذي يهدده من العالم الخارجي. والعالم الخارجي يضغط على الإنسان باستمرار بوصفه تحديًا، وتجربة الإنسان الأولى عنه هي أنه «عبء». ونتيجة لوجوده غير المتعين هذا، لا بد للإنسان أن يذود عن نفسه خطر الانسياق وراء الغضب أو الجاذبية من العالم الخارجي. ومجموع الإنجازات التي ينتجها الإنسان في ممارسة نشاطه العملي لتأمين وجوده إزاء هذا العبء هو ما يسمى ثقافة. وهكذا يجد جيهلن إجابة في الإنثروبولوجيا الثقافية على الأسئلة التي أثارتها فلسفة الوجود، ولكنها أي فلسفة الوجود حولتها إلى مناشدة لإحياء الأنطولوجيا (علم الوجود)، كما هو الحال عند هيدجر.

وتنشئ الحضارة -في رأي جيهلن- عالمًا ثانيًا من الموضوعية المصطنعة على هيئة مؤسسات. فاللغة، والروابط الأسرية[٩٨]، والقواعد الاجتماعية، والعادات، وتكوين التقاليد، والعمل، والتقنية -كلها تمثل في المنظور الإنثروبولوجي مؤسسات متدرجة تعمل على «تثبيت» طبيعة الإنسان اللامتعينة أساسًا. ذلك أن طبيعة الإنسان تجعل منتجات الحضارة المصطنعة أمرًا ضروريًّا. وعلى هذا النحو تصبح جميع الأشكال الظاهرية في العالم الإنساني والاجتماعي والتاريخي معقولة من مصدر واحد. ويعمل

الأساس الإنثروبولوجي للحضارة إلى إضفاء الطابع النسبي –بوصفه نتيجة أخرى– على التقويم المسرف الشائع للتاريخ. ومهما يكن من أمر، فإن التاريخ يحدث بلا انقطاع كثيرًا من التغييرات، ولا تتغير معه ماهية الكائنات البشرية إلا قليلًا. وآمال التقدم التي تتنبأ في المستقبل بإنسانية جديدة تمامًا أو مختلفة كل الاختلاف، تبدو الضرورة عرضة للشك.

والأمل في التغير خلال مسيرة التاريخ، ومداعبة إمكانية إحداث تحول جذري، يرجعان في الواقع إلى فقدان للجوهر والاتجاه، بحيث يؤدي هذا إلى حالة من التشكك في نفوس أولئك الذين يدركون ذلك. ومن هذا الموقف المحافظ، وضع جيهلن تشخيصًا ثاقب النظر للمدينة الحديثة. فقد واصل «نقد الحضارة» معارضًا النسخة الروسووية الشائعة ببكائياتها على فقدان النزوع الطبيعي في الحضارة. وبدلًا من ذلك لفت الأنظار إلى عمليات حضارية أشد تعقيدًا تقوم بتحويل فقدان التراث إلى متعة جمالية، وتلعب لعبة جوفاء مع البدائل التي حلت محل الأشياء الطبيعية وشعاره الاستفزازي «العودة إلى الحضارة!» عارضه هابرماس معارضة بارعة باسم التقدم والتنوير[٩٩]. وقد يبدو هذا بالطبع بالنسبة للأغراب على أنه جزء من «مشاجرات الألمان» المميزة.

وقد تطورت إنثروبولوجيا جيهلن بكثير من الاجتهاد والعناية في الاتجاه السوسيولوجي المتخصص في مؤلفات نيكلاس لومان **Niklas Luhmann** إذ ترجم لومان فكرة «العبء» الذي يفرضه العالم الخارجي أو إنجازات الاستقرار الحضاري على كاهل الإنسان –إلى طرائق شكلية تمامًا للتعبير عن نظرية للتحكم الذاتي (سيبيرنيطيقه) في النُّسُق **systems –theory** وعلى هذا النحو يرفع نموذجًا أساسيًّا مجردًا لعلاقة النَّسق بيئته. وهذه العلاقة تُحدَّد على نحو تتبع معه البيئة تعقيدًا متزايدًا للنسق، ويعمل النسق على تثبيت نفسه ضد الضغط الخارجي بالتقليل من هذا التعقيد. ونموذج علاقة النسق –بالبيئة التي لا تثبت وإنما يعاد تأسيسها باستمرار وبصورة نشطة– هذا النموذج يرتبط عند لومان بجهاز المقولات الذي أنشأه علم الاجتماع الوظيفي كما

وضعه بارسونز. والتقليل من شأن التعقيد الضاغط أو إعادة تشغيله بلغة تفسير المعنى بواسطة نسق قائم ذاتي الصيانة يتلاءم ملاءمة حسنة بوجه خاص مع الطرائق الوظيفية للفكر.

ومن الممكن تحت عنوان «الوظيفة» العام أن تقيم العلاقات الصورية بين جميع المعطيات الممكنة على نحو يمكن معه إغفال الاختلافات المادية بين الحدود terms. وما دام من الممكن صياغة الوظائف على أي وجه يختاره المرء، فإن نقاط العلاقة يمكن أن تستبدل إحداها بالأخرى. وقد كان لومان مفتونًا بما نتج من قابلية غير محدودة لتطبيق هذا النموذج الذي اختبره بالنسبة للأشكال الاجتماعية من التنظيم بأنواعه جميعًا: للبيروقراطية والقانون، لتشكيل الوعي والإيديولوجية، وللمؤسسات الاقتصادية والعلمية، وللفعل الفردي، وللمجتمعات بأكملها. وهذه المرونة المبهرة في تطبيق نموذج اختزال التعقيد في العلاقة الوظيفية بين النسق والبيئة تجنح أحيانًا إلى فراغ، ولكنها تؤدي في كثير من الميادين إلى استبصارات ذكية[١٠٠]. وهكذا أَمَدَّ لومان مجموعة العلوم الاجتماعية كلها بحافز جديد.

ولهذا لا يبدو من غير المعقول أن نتوقع أن تقوم المناهج المعقدة التي اتبعتها نظرية -النُّسق الوظيفية أخيرًا بمفتاح للظواهر الاجتماعية جميعًا. وقد بحث علم الاجتماع الكلاسيكي من فيبر إلى بارسونز عن مثل هذا المفتاح. حتى بدأ علم الاجتماع ينقسم إلى فروع منفصلة لا حصر لها. والحلم بوضع نظرية شاملة محددة للظاهرة الاجتماعية يجعل لومان قريبًا أشد القرب من التقدم بدعاوى فلسفية يبدو أنه يتخذ فيها تصور هوسرل الشامل المُحْكم منهجيًّا لعلم الظواهر مثالًا له في نواحٍ معينة[١٠١]. وفي مناظرة عنيفة مع هابرماس[١٠٢]، كانت لها أصداء واسعة النطاق سواء في العلوم الاجتماعية أو في الفلسفة تعرض الحلم لنكسة مزعجة. وكان هجوم هابرماس الرئيس يقتفي الخط القديم للتفرقة بين النظرية «النقدية» والنظرية التقليدية[١٠٣]. أما نظرية لومان الشاملة عن النسق فتبدو كأنها نسخة للإيديولوجيات القديمة التي كانت تَعِد -في اتساق-

بمعلومات عن الواقع بأكمله، وحين تفعل ذلك كانت تنسى حدودها الخاصة واشتباكها مع الوضع القائم.

كتب هابرماس قائلًا:

«إن مشكلات النظرية وحلولها هي دائمًا مشكلات وحلول المجتمع الذي تنتمي إليه موضوعيًّا.. ووراء محاولة تبرير اختزال تعقيد العالم بوصفها نقطة الإشارة العليا للنزعة الوظيفية في العلوم الاجتماعية –وراء هذه المحاولة يتوارى الالتزام غير المُعْلن للنظرية بوسائل لوضع الأسئلة التي تتمشى مع بناء السيطرة، للدفاع عن الحالة القائمة للأمور حتى تحافظ على بقائها.. وعلى هذا النحو تحفظ النظرية للاستعمال التكنوقراطي.. أما سوء الاستعمال الثوري فأمر مستبعد(١٠٤).

ويرد لومان بأن يصف بشيء من الجفاف النموذج البديل للحوار المثالي الذي قدّمه هابرماس بوصفه مَثلًا للنقد الموجَّه عقليًّا إلى السيطرة –يصفه بأنه غير فعال وبعيد عن الواقع الاجتماعي(١٠٥). «أنا لا أرى كيف يمكن أن يتغير أي شيء جوهري في العلاقات الحيوية بين الناس، أو كيف يشكِّل الناس أنفسهم؟ لأن شخصًا يناقش حقيقة التبرير المعطى لأهمية الطبقة الحاكمة أو لأي شخص آخر، ويصل إلى إجماع عقلاني». وما برح النزاع بين النظرية النقدية ونظرية –النسق قائمًا لم ينته بعد. فليس من قبيل المصادفة أن بؤرة النظرية تكمن في التفسير الصحيح للفعل الإنساني. هذه الحقيقة تصنع حلقة وصل مباشرة مع مجموعة متشابكة من المشكلات تنتقل شيئًا فشيئًا إلى مركز الصدارة في مناقشة فلسفة التطبيق. ومن المؤكد أن الأشياء هنا في حالة من السيولة التامة، بحيث يصبح من المحال أن نشير إلى أي معرفة مؤكدة أو مقبولة بوجه عام(١٠٦).

نظرية الفعل

أخذ علم الاجتماع يهتم -منذ فيبر- بالفعل بوصفه واحدًا من أهم مفاهيمه الرئيسة، على حين بدأت الفلسفة تكتفي بتأمله فيما بعد في سياق فلسفة التطبيق المعاصرة. ويجدر بالذكر أن نتساءل الآن: كيف لم تنل هذه المقولة الأساسية في الأخلاق والسياسة إلا هذا الحظ الضئيل من الالتفات طيلة هذا الزمن. فبعد أن وضع أرسطو الخطوط الإجمالية للبدايات الأولى لنظرية عن الفعل، لم تعد الفلسفة إلا لمامًا لهذا الموضوع.

وقد اكتفت الفلسفة الحديثة ابتداء من هوبز، وخلال التجربتين حتى أدركتْ «كانط» بمماثلة مع العلية الطبيعية. فكان من غير المشكوك فيه أن الفعل نوع خاص من الحركة الجسمية، التي يمكن تفسيرها على النحو نفسه الذي تُفَسَّر به العمليات التي تجري في العالم الموضوعي. وشطر كبير من النظرية المسماة بالفعل التحليلي يتقدم حتى يومنا الحاضر على أساس هذا الافتراض(١٠٧)، الذي حُفِظ بمنجاة من تساؤل آخر، لأن التفسيرات الأخرى كانت تبدو غير قابلة للتصور: وعلى أي حال، فإن تفسير الفعل على أساس مماثلة مع السببية الطبيعية أمر جليّ بذاته ما دام النموذج السائد في العلم الحديث يوحي بهذه الطريقة في التفكير.

وقد بدأ علم الاجتماع الكلاسيكي عند فيبر بشكوك حول الصحة غير المقيدة لأنواع التفسير المعطاة في العلوم الطبيعية. ويُعرَّف «علم الاجتماع التفسيري»، القائم على مقولة للفعل بوصفه أعم شكل لتحديد الموضوعات السوسيولوجية -يعرِّف الفعل بوصفه نشاطًا، ينطوي أداؤه على معنى، ومن ثم ينبغي أن يُفَسَّر تفسيرًا له معناه. ومفهوم المعنى يشكِّل -يقينًا- حصنًا منيعًا ضد أي تشويه موضوعي لهيكل الفعل بيد أنه هو نفسه قابل للتفسير على أنحاء شتى. وهذا ما تؤكده المناقشة المتصلة للفعل الدال ابتداء من شوتس Schltz حتى هابرماس ولومان.

ويبدو لي من أخطاء هذه المناقشة أنها حَوَّلت الاهتمام النظري كله إلى مفهوم المعنى. فـ «المعنى» يمكن تفسيره فينومينولوجيا (ظاهريًّا)، أو تأويليًّا، أو لغويًّا، أو وظيفيًّا، دون أن يُلْقي الضوء من تلقاء ذاته على البنية الأصلية للفعل. والنزاع بين هابرماس ولومان الذي أشرنا إليه من فورنا هو نفسه مثل بارز على الطريقة التي يدور بها النزاع حول مفهوم المعنى، وأن يكن الحديث كله حول نظرية الفعل. ونتبين هذه الحقيقة وهي أن نظرية الفعل قد أُثْقلت بتفسيرات المعنى في الاتجاه الذي يرمي إلى إحلال التراكيب المرتبطة بالمعنى مثل «الحوار المثالي» أو «اختزال التعقيد»(١٠٨) محل التطبيق. والافتراق غير الملحوظ عن بنية التطبيق تحت راية المعنى، لا يختلف في نهاية المطاف عن مماثلة الفعل والسببية الطبيعية التي كان اللجوء إلى المعنى القابل للتفسير يرمي بالضبط إلى تصحيحها. وفي كلتا الحالتين تنشأ التصورات الخاطئة. فكيف يمكن تجنبها؟

ثمة خطأ مماثل ينطوي عليه كل من التركيز على المعنى والمماثلة مع السببية الطبيعية. ففي كلتا الحالتين يرغم الفعل منذ البداية على الدخول في منظور الملاحظة الخارجية. وما هو قابل للمشاهدة من الموقف الخارجي للمشاهد الذي لا يفعل شيئًا هو نفسه يبدو على أنه الماهية الحقيقية للفعل. وهكذا لا يشاهد المرء سوى الحركات الجسمية، ويطالب بتفسير سببي. أو قد يتوغل إلى ما وراء ذلك، ويبحث عن العناصر الدالة في الفعل الذي يمكن أن يُفْهم في إطار الاتصال الذاتي المشترك. والتفسير السببي بالطريقة السلوكية، وتفسير المعنى الكامن في الفعل هما تحديدان للتطبيق يترتبان على موقف الملاحظ. ولأن هذا الأمر يبدو لنا طبيعيًّا جدًّا، فإن ذلك التشويه المستمر للمنظور لا يسترعي أي التفات.

والبنية الحقيقية للفعل ينبغي أن تتحدد –من ناحية أخرى– من النشاط نفسه، أعني «من الداخل». ومن ثم، أقترح تعريف الأفعال على أنها إنجازات (**Vollzug**)(١٠٩) وتعريفها على هذا النحو يبين لنا هذه الحقيقة وهي أنها تضع وجودها بنفسها وأنها

تقوم بتنظيمه في بُعْد الامتداد الزمني. وإنجاز شيء ما هو تحقق كل ما يرمي إليه فعل من الأفعال. فهو يبدأ، ويستمر، وينتهي لا لسبب إلا لتحقيق هذا الفعل الخاص. والإنجاز هو إتمام «ما من أجله..» في أي نشاط عيني. وقد أكد الفلاسفة اللغويون على مفهوم «أداء» الفعل فنحن نقول –على سبيل المثال– إن «الاحتفال» يُؤدي؛ أو أن فعلًا سياسيًّا أو قانونيًّا مهما يجري تنفيذه، ونعني بذلك أنه في التحقق الفعلي كان الأمر يدور بالضبط حول هذا الفعل ولا شيء سواه. و«أداء» فعل ما، وهو شيء مألوف لنا تمامًا في مثل هذه الأشكال الاحتفالية الخاصة، يمنحنا استبصارًا بالبنية الحقيقية للتطبيق بوجه عام. فإذا شرعنا في السؤال عن العلل والأسباب، والقرارات المتعمدة، ومواقف –القيمة، واتجاهات– المعنى، والتعبيرات اللغوية، وما شاكل ذلك، فإننا نكون قد توغلنا فعلًا إلى ما وراء البنية الحقيقية للفعل العملي.

أما أن التطبيق هو في طبيعته الباطنة إنجاز، فأمر فَطن إليه أرسطو فعلًا، وكان على صواب في ذلك –عندما أطلق عليه اسم **energeia** (نشاط). وليس على المرء أن يكون أرسطيًّا لكي يضيف لمحةً تنتج عن هذا الرأي. وإذا أشار المرء إلى التطبيق بوصفه إنجازًا، فإنه يميزه بذلك عن صنف آخر من النشاط: هو الشعر **poiesis** أو الإنتاج. فالإنجاز ينشأ عن تحقق الفعل نفسه. أما هدف الإنتاج فيقع فيما وراء النشاط من حيث هو كذلك. في تحقق شيء آخر سواه. فالتطبيق إذن يتميز من حيث البناء عن تلك العمليات الموجهة لإنتاج موضوع خارجي عنها. والنشاط الذي تحدد موضوعه قد يستهدف إنتاج موضوع عيني. ولكنه قد يهدف أيضًا إلى إحداث حالة من الحالات أو تغيير في العالم إلخ. فالنتيجة التي تقع عبر الفعل بما هو كذلك –تقود الطريقة واتجاه النشاط. ولما كان من الممكن تحديد النتيجة موضوعيًّا، فإن الإرشاد إلى كيفية إحداثها أو إنتاجها أمر ممكن. ومثل هذا الإرشاد للنشاط المحدد –الموضوع بمعناه الواسع نطلق عليه اسم التقنية **techniqne**.

فما هو الموقف في حالة التطبيق حيث لا توجد لدينا معايير يمكن تحديدها لنتيجة لا بد من إحداثها -بحيث تستطيع هذه المعايير أن تمدنا بالتوجيهات التقنية اللازمة للنشاط؟ والمُعادلات هنا هي قواعد التطبيق التي ترشد التحقق العيني للفعل الذي ينبغي إنجازه. ومشكلة قواعد التطبيق أشد صعوبة في الحل لأنها، فيما عدا بعض الحالات الحدية- يستحيل أن نعوِّل على أي مماثلة تقنية والواقع أننا نتبع جميعًا هذه القواعد ما دام المجتمع الإنساني قد اشتغل بتطويرها زمنًا طويلًا. وقواعد التطبيق في سياق الفعل الذاتي للفرد تسمى **n axims** (أمثال سائرة)، أما القواعد الذاتية المشتركة التي يهتدي بها الفعل الجماعي في الجماعات أو في المجتمع ككل فتسمى معايير **morms** وبينما تجد الذوات الفردية أثناء الفعل في المواقف المعطاة عددًا هائلًا من الأمثال المحددة بوضوح قل أو كثر -تحت تصرفهم، فإن المعايير المعتمدة اجتماعيًّا أو حتى الموضوعة صراحة تعتني بالاتفاق الذاتي المشترك للأمثال. ولما كانت وظيفة المعايير هي التنسيق بين كثير من الأفعال الفردية في السياق الاجتماعي، فإن المعايير تقوم على الأمثال السائرة ولا تحل مكانها على سبيل التجريد. فلا بد من الإفصاح عنها بلغة الأمثال السائرة المتناسقة في جميع الحالات المتصلة بالموضوع بالنسبة للفاعلين كافة. وعندما يتبع كل من يعنيه الأمر السائر نفسه كما يتبعه جاره، تكون المعايير قد أدت وظيفتها.

ويعالج كل مجتمع تنسيق الأفعال الفردية التي يقوم بها كثير من الفاعلين بوصفها مشكلة أولية من مشكلات التنظيم، وفي الواقع التاريخي، يتطور التنظيم المعياري على مستويات مختلفة كل الاختلاف، وفي أشكال متباينة. فهناك تقاليد مستقرة ونماذج يعمل التعليم على امتدادها، ومواصفات اجتماعية. واتفاقيات فضفاضة بين الجماعات وقوانين إيجابية للدولة. وهذه الأشكال جميعًا ينبغي ألا تُخْتزل اختزالًا مصطنعًا إلى قاسم مشترك واحد، لأن فيها يتم التعبير عن الشكل العيني للتنظيم المعياري للتعقيد الذاتي المشترك للأفعال النوعية.

ونسق المعايير الذي يُقْبل في عصر معين هو الصورة -المرآة للمجتمع التاريخي. وعلى كل حال. فإن أكثر الأشكال كمالًا وانتظامًا للتنظيم المعياري من حيث البناء تمثله (النُّسق القانونية) الحديثة للمجتمعات المتطورة تطورًا عاليًا. وقد قام علماء اجتماع القانون مثل فيبر أو رجال القانون المهتمون بعلم الاجتماع مثل هانز كلزن(١١٠) Hans Kelsen بدراسة العقلانية اللازمة لبناء مثل هذه النُّسق الإيجابية للمعايير. فإذا لم نشاهد فيها سوى مجرد التحقق الممكن تاريخيًّا والفعال للعقل العملي، فهذا بلا أدنى شك إسراف في التبسيط. فالعقلية الكامنة في النُّسق القانوني الذي أُحْسن بناؤه، قد تشبع الاهتمام بالوضوح النظري على حين يظل في الواقع موضع النزاع أن نحدد ما يمكن أن نطلق عليه اسم العقل في ميدان التطبيق -فالعقل العملي شيء مختلف عن بناء نسق قانوني وأكثر منه. إذ إنه يشمل مجال العادات الاجتماعية والعرف وأشكال الحياة والمؤسسات التي نشأت من التراث. وعلى هذا النحو سوف تمتد مباشرة إلى الإنجاز المباشر لأفعال الفاعلين الفرديين. ولما لم يكن هنا ما تعرِّفه القوانين -فالتخصيص القانوني لا يستطيع قط جميع تفاصيل الحياة العملية وجزئياتها- فليس هناك أيضًا ساحة قضاء يمكن أن تقف أمامها معقولية الفعل في أي قضية معينة. ومن ثمّ، فإن كل فرد هو قاضي نفسه، وإلا، فإن معايير القرار تشكل في مجتمع الفاعلين. فالعقل العملي عقل عيني دائمًا، وبالتالي فإنه في التحليل يدخل في نسيج واحد لا انفصام فيه مع التطور التاريخي. وأعتقد أنه في المسائل التي من هذا الطراز. تكون المناظرة عن فلسفة للتطبيق كاملة التطور، وهي المناظرة الدائرة في الوقت الحاضر(١١١)، وما برحت تستطيع يقينًا أن تتعلم شيئًا من أرسطو وهيجل.



الهوامش

(١) انظر على سبيل المثال في الفصل الأخير من كتاب «علم المنطق» عن منهج (المحرر لاسون Lasion) هامبورج. ١٩٥١. المجلد الثاني، ص ٤٨٤ وما بعدها، ص ٤١١ وما بعدها، ترجمة أ. ث. ميللر A. V. Miller لندن ١٩٦٩).

(٢) لعل أحدث مثل على اختزال زاوية الرؤية التي ما فتئ النزاع حول الجدل بين الوضعيين والماركسيين يدور منها حتى الآن –هو المثل الذي تقدمه لنا المناظرة التي تسربت إلى الحوليات الإيديولوجية في الستينيات تحت عنوان «النزاع الوضعي في عالم الاجتماع الألماني» (أدورنو = ألبرت، دارندورف Dahrendorf، هابرماس، بيلوت Pilat، بوبر (بوبر وآخرون: النزاع الوضعي في علم الاجتماع الألماني Der positicramuss treit in der deutschen Soziologe نويفيد Neuwied، ١٩٦٩، وترجمه إلى الإنجليزية تحت هذا العنوان نفسه د. فريسبي D. Frisby، لندن، ١٩٧٦). وعن هذا الموضوع انظر الفصل الثاني.

(٣) من المؤكد أن خير عرض وأكمله في اللغة الإنجليزية هو كتاب تشارلز تيلور «Charles Taylor هيجل». كمبردج – ١٩٧٥. انظر أيضًا مجموعة المقالات التي حررها ا. ماكينتاير A. Mactintyre تحت عنوان «هيجل»، نيويورك، ١٩٧٢.

(٤) علم ظواهر الروح (ترجمة أ. ف. ميللر)، لندن، ١٩٧٧: ويقدم ف. ماركس مقدمة لتصور علم الظواهر (علم ظواهر العقل عند هيجل، نيويورك، ١٩٧٥). ونص تصوير علم الظواهر موجود في كادفمان (محرر) هيجل، نصوص = وشروح، نيويورك، ١٩٦٦. وعن مقدمة علم الظواهر قارن كتاب م. هيدجر، مفهوم هيجل للتجربة (ترجمة ك. دوف K. Dove). نيويورك. ١٩٧٠.

(٥) علم المنطق عند هيجل (ا. ف. ميللر)، لندن ١٩٦٩.

(٦) انظر على سبيل المثال مقال كارل ماركس الافتتاحي في مجلة Rheinische Zeitung، عدد

١٤ يوليو ١٨٤٢ (في ك. ماركس. نصوص مبكرة (المحرر. ماكليلان D. Mclellan) أكسفورد ١٩٧١) وهناك استجابة أدبية غريبة نجد في الجانب الآخر من القناة في ج. س. ميل الذي نشر في ١٨٣١ -وهي السنة التي توفي فيها هيجل- خواطر فلسفية عن عصره في سلسلة من المقالات الصحفية تحت عنوان «روح العصر»، استهلها بقوله: «إن» روح العصر «تعبير مستحدث نوعًا ما. ولا أظن أن أحدًا سوف يصادفه في أي عمل يعدو خمسين عامًا من الماضي» (المحرر ف فون هايك F. Von Hayek، شيكاجو، ١٩٤٢، ص ٢١ وعن المصادر الألمانية انظر تصدير الناشر، ص١١١ xv, x1).

(٧) ربما وقع لوكاتش Lukacs في هذا الخطأ، إذ يحيل علم الظواهر في كتابه الذي ترك تأثيرًا كبيرًا تحت عنوان، Der junge Hegel: Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie زيوريخ، ١٩٤٨ (ترجمة ر. ليفينجستون R. Livingstone بعنوان «هيجل الشاب»، لندن، ١٩٧٥) إلى تعبير عن التصور التقدمي للتاريخ وعن التعاطف التاريخي مع العصر، على حين تنتقل الدلالة المذهبية إلى المؤخرة (الفصل الرابع، ٢).

(٨) لن أشير إلا إلى د. هنريتش Hegel in Kontext, D. Henrich، فرانكفورت، ١٩٧١؛ م. توينيسن M. Theunissen، الوجود والظاهر، الوظيفة النقدية للمنطق الهيجلي Sein und Schein, die kretische Funktish der Hegelschen logik، فرانكفورت، ١٩٧٨؛ انظر أيضًا إسهامات ر. هورستمان R. Horstmann. (محرر)، الجدل في فلسفة هيجل، فرانكفورت، ١٩٧٨؛ ٥. -ج جادان، «جدل هيجل (ترجمة س. سميث C. Smith)، نيوهافن، ١٩٧٧؛ ر. بونبر Zur Sache der Dialektik، شتوتجارت ١٩٨٠.

(٩) انظر على سبيل المثال م. كوسوك M. Kosok في مجموعة ماكينتاير Macintyre «هيجل».

(١٠) يمكن أن نجد بعض اللمحات الموحية في بحث ف. فولدا F. Fulda تحت عنوان؛ Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik، في هورستمان (محرر)، الجدل. ومع ذلك، هناك ميدان جديد بأكمله للبحث هنا، ما زال ينتظر من يفتحه على نحو شامل.

(١١) إن تفسيرات منطق هيجل -التي يعشقها نقاده وأتباعه على السواء -بمصطلح الميتافيزيقا التقليدية أو حتى بمصطلح اللاهوت، لا يبررها أي أساس من النص الهيجلي نفسه.

(١٢) تصدير الطبعة الثانية، ١٨٣١.

(١٣) Der Gedanke الرأي (١٩١٨)، (ترجم في جيتش Geach (محرر) بحوث منطقية، أكسفورد، ١٩٧٧).

(١٤) المعرفة الموضوعية، لندن، ١٩٧٢ Objective Knowledge.

(١٥) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(١٦) أشاد أي بلوك E. Block في مماسة بكتاب لوكاتش متبعًا الأسلوب الانطباعي الذي شاع في عصره (وعرض ١٩٢٣) أعيد طبعه في بلوك Philosophische Avisatze ، فرانكفورت، ١٩٦٩).

(١٧) قارن مؤلفات ا. ميزاروس I. Mezaros التي تزخر بالمعلومات وإن كان يطبعها بوضوح ولاء تلميذ لأستاذه. ا. ميزاروس، مفهوم لوكاتش للجدل، لندن، ١٩٧٢ . ميزاروس (محرر)، جوانب في التاريخ والوعي الطبقي، لندن، ١٩٧١ (بالاشتراك مع Milliband, Bottomore, Holesbawm، وجولدمان وماوزر وآخرين).

(١٨) وهي متاحة الآن في المجلدين ١٦، ١٧ من طبعة أعماله التي نشرها لوخترهاند فيرلاج (نويتد/ برلين، ١٩٧٤). انظر أيضًا المقالة المتصلة بهذا الموضوع -Die Sulye –objekt Beziehunjvider Asthetik، في مجلة Lazos، ٧. ١٩١٧.

(١٩) الترجمة الإنجليزية، لندن، ١٩٧١ .

(٢٠) الترجمة الإنجليزية، ١٩٧١ .

(٢١) الترجمة الإنجليزية، لندن، ١٩٧٠ .

(٢٢) يقول لوكاتش في تصديره للطبعة الجديدة التي ظهرت في ١٩٦٨ (المؤلفات، المجلد الثاني. نويفيد Newvied). إن عرض متناقضات الرأسمالية وعملية التحويل الثوري للبروليتاريا يحتوي كل منهما –على غير عمد– نغمات عالية عن ذاتية سائدة، ولهذا تأثير قابض شوّه حتى على مفهوم التطبيق، وهو مفهوم محوري في هذا الكتاب» (ص ٢٠).

(٢٣) المراجع التي يستشهد بها لوكاتش هي كالآتي ماركس، تصدير الطبعة الثانية لكتاب رأس المال (١٨٧٣). رسائل إلى إنجلز بتاريخ ١٤/ ١/ ١٨٥٨، ١١/ ١/ ١٨٦٨، ٧/ ١١/ ١٨٦٨، وإلى كوجلمان Kugelmann بتاريخ ٦/ ٣/ ١٨٦٨، ٢٧/ ٦/ ١٨٧٠ والملاحظات المناظرة من مؤلفات لينين المنشورة بعد وفاته (,Philosophische Hefte, in Werke, Vol. xxxv111 (Berlin, 1968. E. g. Pp. 170. 315 لا يمكن أن تكون معروفة للوكاتش حينذاك فقد نشرت لأول مرة في ١٩٢٩ –٣٠.

(٢٤) التاريخ والوعي الطبقي Geschichte und Klassenbewußtsein ، برلين، ١٩٢٣، ص ١٤ وما بعدها.

(٢٥) أعاد نشره مع نصوص أخرى أي. جرلاخ E. Gerlach (فرانكفورت، ١٩٦٦). وهناك أيضًا ترجمة إنجليزية قام بها ف. هاليداي F. Halliday، لندن، ١٩٧٠. وقد بدأت مجموعة أعماله الكاملة في الظهور ابتداء من ١٩٨٠.

(٢٦) كما سلَّم بها ماركس بإصرار، على سبيل المثال في تصديره لكتاب «رأس المال»، ورفضها بوبر بعد ذلك بنفس الإصرار في كتابة «إملاق النزعة» التاريخية The Poverty of Historicism.

(٢٧) قارن اكسفسير المستوحى من الوجود والزمان، لأنطولوجيا هيجل، ونظرية التاريخية في كتابه: أنطولوجيا هيجل ونظرية التاريخية، فرانكفورت، ١٩٣٢، مقدمة (الطبعة الثانية. ١٩٦٨).

(٢٨) انظر على سبيل المثال «عبر الفلسفة العينية» (١٩٢٩) و Uber die philosophischen grundlage des موجودة الآن في كتاب، المجلد الأول. فرانكفورات ١٩٧٨. .wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs, (1933)

(29) Neue quellen zur grundlegung des historischen materialismus (1932), Schriften, Vol. 1.

(30) Fruhe Schriften, vol. 1 (ed. Lieber Furth). 1962, p. 644, Seealiso pp. 840 ff.

(٣١) ينبغي أن نشير أيضًا إلى كتاب ماكس شيلر Max Scheler الذي صادف ثناءً شديدًا حينذاك Die wissensformen und die gesellschaft (١٩٢٦). ويمزج شيلر أفكار فلسفة الوجود بالتراث البرجماتي الأمريكي (وليم جيمس).

(٣٢) الإيديولوجية واليوتوبيا (١٩٢٩) ترجمة ل. ويرث L. Wirth واي شيلز E. Shils Ideology and Utopia, لندن، ١٩٣٦.

(33) ein neuer ideologiebegriff? In Grunbergs Archiv, Vol. Xv (1930).

(34) Das bewusstsein der wissenssoziologie, in Prismen, Kulfurkitk und Gesellschaft (1955).

ترجم في أراتو Arato وجبهارت Gebhardt (محرران) (انظر الحاشية التالية).

(٣٥) انظر ترجمات الأبحاث الهامة التي كتبها هوركهايمر وأدورنو. وبنيامين وماركوزه وغيرهم في القارئ الأساس لمدرسة فرانكفورت The Essential Frankfurt School Reader (المحرران أراتو وجبهارت) أكسفورد، ١٩٧٩.

(٣٦) نحن مدينون لمؤرخ أمريكي بالعرض المفصل الواضح لمدرسة فرانكفورت في تطورها

الخارجي ابتداء من تأسيسها حتى بلغت ذروة تأثيرها (م. جاي M. Yay الخيال الجدلي، تاريخ مدرسة فرانكفورت ومعهد البحث الاجتماعي، ١٩٢٣ - ١٩٥٠، لندن، ١٩٧٤).

(37) CF. Adorno, wozu noch Philosophie? (in Gingrffe. Frankfurt, 1953, pp. 231).

لا يستطيع أحد ممن يشتغلون بالفلسفة أن يفعل ذلك إلا إذا أنكرت الدعوى الماركسية بأن التأمل يمكن إلغاؤه.

(٣٨) هوركهايمر، التراث والنظرية النقدية، (١٩٣٧)، في «النظرية النقدية» فرانكفورت ١٩٦٨، المجلد الثقافي، ص ١٦٢ ، مترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان: النظرية النقدية: مقالات مختارة، نيويورك، ١٩٧٢).

(٣٩) نفس المرجع، ص ١٥٦ وما بعدها.

(40) Zum problem der wahrheit (1935) in Kritische Thecrle Vol. L. P 240.

وقد ترجم أيضًا في أراتو وجبهارت، قارئ مدرسة فرانكفورت.

(٤١) للاطلاع على تقديم مفيد انظر د. ماكليلان «الهيجليون الشبان وكارل ماركس، لندن، ١٩٦٩: ك لوفيت. من هيجل إلى نيتشه، نيوريورك، ١٩٦٤.

(٤٢) ماركس، العائلة المقدسة (١٨٤٥) (النص الألماني في Frühe schriften ، المجلد الأول، ص ٧٦٨).

(٤٣) J. Zeleng, Die Wissenschaft folelogik lel Marx und des Kapital' Frankfurt, 1968. وقد ترجم تحت عنوان منطق ماركس. أكسفورد، ١٩٧٩: لانجه Lange، وفولدا Fulda وديدريتش Diedrich منهجية ماركس في عصر جديد للفلسفة، العدد ١٣، ١٩٧٨ آلتوسير Althusser قراءة رأس المال «باريس ١٩٦٥ (ترجمة ب. بروستر B. Brauster لندن، ١٩٧٠). وقد وجه أ. شميت A. Schmidt ردًا على بنائية آلتوسير اللاذاتية من وجهة نظر مدرسة فرانكفورت في Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte Zur, marxistischen theorie Erkenntnis Beitrag في فرانكفورت، ١٩٦٩).

(٤٤) كرس هوركهايمر انتباهه النقدي لحلقة فيينا في دراسة لاذعة أسماها: Der nests Angriff auf die Metaphysik (١٩٣٧)، في النظرية النقدية، المجلد الثاني. انظر أيضًا الحالة الموازية في الستينات: أدورنو وآخرون Posilivismusstreit.

(٤٥) إشراقات Illumination (مقدمة بقلم هـ. آرنت H. Arendr) نيويورك، ١٩٧٠ انظر أيضًا علم

الجمال والسياسة (مقالات كتبها بنيامين وبلوك وبريخت وأدورنو وغيرهم)، لندن ١٩٧٩.

(٤٦) من المقدمات المفيدة في هذا الموضوع، اقرأ ج. روز G. Rose العلم المكتئب، مقدمة لفكرة. ف. أدورنو، لندن، ١٩٧٨.

(٤٧) كتب في أمريكا في ١٩٤٤، ونشر في هولندا في ١٩٤٧، وأعيد نشره للمرة الأولى في ١٩٦٩، غداة التمرد الطلابي (ترجمة جون كامنج John Cumming، لندن، ١٩٧٣).

(٤٨) جدل التنوير Dialektik der aufklärung ، أمستردام، ١٩٤٧، ص ٣٧.

(٤٩) قارن كتاب هوركهايم أفول العقل The Eclipse of Reason، أكسفورد، ١٩٤٧.

(٥٠) الجدل السلبي Negative Dialektik، فرانكفورت، ١٩٦٦ (الترجمة الإنجليزية نيويورك، ١٩٧٣).

(٥١) قارن الجدل السلبي (الطبعة الألمانية، ص ٣٩٦ وما بعدها، وفي مواضع أخرى كثيرة.

(٥٢) مذهب المثالية المتعالية (١٨٠٠)؛ فلسفة الفن (١٨٠٢/ ٤).

(٥٣) الجدل السلبي (الطبعة الألمانية، ص ٣٩٧).

(٥٤) قدم توماس ماكارثي Thomas McCarthy في كتابه «النظرية النقدية ليوجن هابرماس» لندن، ١٩٧٨، عرضًا إجماليًّا لأفكار هابرماس الرئيسة وتطورها، انظر مجموعة المقالات التي حددها د. هلد D. Held و ج. ب. طومسون J. B. Thompson لهابرماس: مناظرات نقدية، لندن، تحت الطبع.

(٥٥) قارن العرض المبكر «للمناقشة الفلسفية لماركس والماركسية» في ١٩٧٥ philosophische rundschau وكذلك الأحدث منه «نحو إعادة بناء المادية التاريخية» فرانكفورت، ١٩٧٦.

(٥٦) الترجمة الإنجليزية واردة في تذييل كتاب «المعرفة والمصالح الإنسانية» الطبعة الثانية، لندن، ١٩٧٨.

(٥٧) فرانكفورت، ١٩٦٨، الطبعة الثانية مذيلة، ١٩٧٣ (ترجم بعنوان المعرفة والمصالح الإنسانية- بوسطن/ لندن، ١٩٧٢، الطبعة الثانية مذيلة، لندن، ١٩٧٨).

(٥٨) قارن كتاب، ألبرت ماركوزه الشائق أيروس والمدينة، بوسطن، ١٩٥٥.

(٥٩) «المعرفة والمنفعة» (١٩٦٥).

(٦٠) نفس المرجع، ص ١٦٤.

(٦١) انظر أيضًا مجموعة الأبحاث عن موضوع «فن التأويل ونقد الإيديولوجية». مع الإسهامات التي قدمها آبل **Apel** وفون بورمان **Von Bormann**، وجادامر، وجيجل **Giegel** وهابرماس (فرانكفورت ١٩٧١).

(62) Was heißt universalpragmatik?' in Apel (ad.), Sprachpragmatik und philosophie, Frankfurt, 1976;

(٦٣)وقد ترجم في كتاب هابرماس، الاتصال وتطور المجتمع، لندن، ١٩٧٩ الفصل ١.

(64) Vorbereitende Bemerkungen zu ainer Theorie Kommumunlkativer kompetenz, in Habermas and luhmann, Theorie der Gasellschaft oder sozialtechnologie, was isistet die Systemforschung? Frankfurt, 1971 (translated in H. P. Lreitzel (ed.) Recent Sociology 2, London, 1970)

(65) Uber die Varschiedenheit des menschlichen Sprachhaus (1827) (translated by Buck and Ravan, linguistic Variability and intellectual development, philadelphia, 1972).

(٦٦) بحوث فلسفية (ترجمة ج. أي. م. آنكومب (**G. E. M. Anscombe**) أكسفورد، ١٩٥٣. قسم ٢٣.

(٦٧) وفي هذا الصدد، ينبغي أن تنظر إلى قول سيرل بأن «نظرية اللغة جزء من نظرية الفعل، (أفعال القول **Speach Acts** كمبردج، ١٩٧٠، ص ١٧) والآن أكثر من أي وقت مضى -على أنه إشارة إلى أمنية لم تتحقق تحققًا كافيًا سواء بين النظريين من محللي فعل القول أو بين النظريين من الآخذين بالتأويل في مجال الاتصال (قارن كتابي تحت عنوان: **Handlung, Sprache und Vernunft, Grundbegriffe praktischer Philosophie, Frankfurt, 1976**).

(٦٨) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(٦٩) انظر على سبيل المثال، أفلاطون، فايدروس، والرسالة السابعة. وفي مواضع أخرى متفرقة.

(٧٠) من قبيل المصادفة أن ماركوزه فطن إلى هذا الطابع المتلاعب الجمالي الذي يتسم به المجتمع المتحرر. ووصفه مستعينًا بلمحات من شيللر (**Brief Uber asthettishe Erziehung des Menschaul** (١٧٩٥) وقد ترجمه ر. سنيل. **R. Snell** لندن، ١٩٦٥) انظر ايروس والمدنية. وخاصة الفصل التاسع.

(71) Was heißt universalpragmatik? In l,. O Apel (ed.) Sprachpragmatik

(٧٢) الأخلاق النيقوماخية، ٤، ٧١، ١٠١ وما بعدها.

(٧٣) العمل والتفاعل في التقنية والعلم بوصفهما «إيديولوجية»، فرانكفورت، ١٩٦٨ (ترجم تحت عنوان: النظرية والتطبيق، لندن، ١٩٧٤، الفصل الرابع).

(٧٤) المعرفة والمنفعة، الفصل الأول.

(٧٥) على سبيل المثال النزاع مع لومان Luhmann (theorie der lischaft oder sozialtechnologie, Frankfurt, 1971): legitimationsprobleme im spätkapitalismus, Frankfurt. 1973, esp. pt 11 (ترجم تحت عنوان «أزمة الشرعية، بوسطن، ١٩٧٥).

(٧٦) انظر على سبيل المثال هابرماس ولومان Vorbereitende Bemar kungen ص ٢٥١ وما بعدها. وفي مواضع أخرى.

(٧٧) وعلى سبيل المثال تضمنت محاضرات أ. كوجيف A. Kojeve في كتابه «مقدمة إلى قراءة هيجل» باريس ١٩٤٧ التي كان لها تأثير شديد في فرنسا ثم امتد تأثيرها بعد ذلك إلى دوائر أوسع إلى ما وراء دوائر الوجودية الفرنسية.

(٧٨) Zum Philosophischen Diskussion um Marx und Marxismus Philosophische. In Theorie und Praxioseop. Pp. 301. 31 4ff (النظرية والتطبيق الفصل السادس).

(٧٩) علم ظواهر الروح الفصل ٤ ، قارن أيضًا أسس فلسفة الحق (١٨٢١) ٥٧ (ترجمة ت. م نوكس T. M. Knox فلسفة الحق عند هيجل. أكسفورد ١٩٤٢).

(٨٠) فلسفة الحق عند هيجل، ٣٤٠ وما بعدها، ٣٦٠.

(٨١) يستطيع المرء أن يقرأ على سبيل المثال في كتاب ماركس نقد فلسفة الحق عند هيجل (الذي ينتسب إلى مرحلته الهيجيلية الشابة والنقدية في ١٨٤٣): «يبدأ هيجل من الدولة ويجعل الناس في الدولة المحالة إلى ذات؛ أما الديمقراطية فتبدأ من الناس وتحيل الدولة إلى كائنات بشرية متموضعة objectivized (المؤلفات المجلد الأول ص ٢٩٣). ومن المفيد على كل حال أن نرى أن ماركس الناضج –وهو شيء لا يلتفت إليه الماركسيون أنفسهم إلا نادرًا – في فقرات لا تتعدد كثيرًا في الواقع– التي يعبر فيها بحذر عن آرائه لإمكانيات حدوث تطور صوب مجتمع حر– في هذه الفقرات يُعوِّل على وثبة فجائية إلى مستوى جديد شبيه كل الشبه بالمستوى الذي يذكره في مناقشته لهيجل بصدد تحول الوعي الذاتي الفردي إلى مجال الروح. يبدأ مجال الحرية في الواقع

عند النقطة التي ينتهي فيها العمل الذي تحدده الضرورة والأغراض الخارجية. ومن طبيعة الحالة إذن أن تقع هذه النقطة على الجانب الآخر لمجال الإنتاج المادي البحت. وكما لا يجد البدائي مندوحة عن الصراع مع الطبيعة. فكذلك لا بد للإنسان المتحضر أن يدخل في هذا الصراع، ولا مفر من أن يفعل ذلك في جميع أشكال المجتمع وبجميع طرائق الإنتاج الممكنة. بيد أن هذا يبقى دائمًا مجال الطبيعة. ووراء هذا يبدأ تطور القدرات الإنسانية الذي هو غاية في ذاته، أعني المجال الحقيقي للحرية الذي لا يمكن أن يزدهر إلا على أساس مجال الضرورة ذاك. (رأس المال، المجلد الثالث، برلين، ١٩٥٣، ص ٨٧٣ وما بعدها).

(٨٢) هناك بعض الدراسات النيرة جدًّا عن هذا الموضوع في الفصول الأخيرة من كتاب هيجل «علم الظواهر» وتقدم أشكال الدعاية الأدبية إبان الحكم المطلق الفرنسي الخلفية التاريخية. بيد أنه من اليسير أن تستبدل بها ملاحظات معاصرة.

(٨٣) كما حاول جون رولز **John Rawsls** أن يفعل مثلًا في كتابه نظرية العدل، هارفارد. ١٩٧١.

(84) Strukturwandel der offentlichkeit, Neuwied 1962.

(٨٥) عن الحرية، مقدمة (١٨٥٩).

(86) Struktuwande der offentlichkeit, pp. 156 f.

(٨٧) مشكلة الشرعية **Legitimationsprobleme**، ص ١٢٢ و ١٢٥.

(٨٨) كانت تدور في ذهن كانط مدرسة الفلسفة في القرن الثامن عشر باتجاهاتها الأرسطية. وهو يشير بوجه خاص إلى أ. ج. بومجارتن **initia Philosophiae Practicae Primae**، ١٧٦٠.

(٨٩) الأخلاق النيقوماخية، ١٠١.

(٩٠) وهذا تفسير لإحياء تراث دفين كما نلمس ذلك على سبيل المثال في كتاب ف. هينيس **W. Hennis** الشائق. السياسة والفلسفة العملية، دراسة في إعادة بناء العلم السياسي، نويفيد، ١٩٦٣. انظر أيضًا كتاب د. شترنبرجر **D. Sternberger**، التأسيس الثلاثي للسياسة - فرانكفورت ١٩٧٩.

(٩١) قارن هـ. آلانْت **H. Arendt** الحياة النشطة **Vita activa** نيويورك ١٩٥٩: شتوتجارت، ١٩٦٠.

(٩٢) هناك مجموعتان تعبران تعبيرًا ممثلًا تحت عنوان «إحياء الفلسفة العملية»، (المحرر م. ريدل **M. Riedel** فرايبورج ١٩٧٢ و ١٩٧٤) ومع احتوائهما على عدد من الإسهامات التاريخية، إلا أنهما تتعرضان أيضًا لفن التأويل والتحليل اللغوي ونظرية الاتصال والعلم السياسي وعلم الاجتماع والسيبرنيطيقا.. إلخ.

(٩٣) المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاقيات، ١١.

(٩٤) قارن ك. بوبر (المجتمع المفتوح وأعداؤه، ١٩٤٥، المجلد ٢ (المد المرتفع للتنبؤ) الذي يتهم هيجل بالنزعة الشمولية. وهـ. ماركوزه (العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ١٩٤١) الذي يحاول تبرئته من هذه التهمة نفسها.

(٩٥) من المؤثرات المهمة كانت ترجمة كتاب ليو شتراوس **Leo Strauos** وهو من نتاج الهجرة «الحق الطبيعي والتاريخ» (شيكاغو ١٩٥٣). وتشكلت فيما بعد مدرسة حول دراسات ج. ريتر **J. Ritter** عن أرسطو وهيجل (الميتافيزيقا والسياسة، **Metaphysik und politik** فرانكفورت. ١٩٦٩).

(٩٦) هناك طبعة لمجموعة كتاباته بسبيلها إلى الظهور، فرانكفورت ١٩٧٨.

(97) Der Idealismus und die Lehre Vom Menschlichen Handeln (1935) in Theorie der willensfreiheit und Frucha Philosophische Schriften, Neuwied, 1965, p 272.

(٩٨) الطبعة الأولى ١٩٤٠ انظر أيضًا **urmensch und spatkultur** بون ١٩٥٦.

(٩٩) أشاد جيهلن بالاستبصارات البنائية التي توصل إليها علم الإثنولوجيا عند ليفي شتراوس **Levi Strauss**– (في كتابه الهياكل الأولية للقرابة، باريس ١٩٤٩) بوصفها براهين إضافية جديرة بالترحيب.

(100) (Nachgeahmte Substantialität in Philosophisch –Politische Profile Frankfurt, 1971).

(١٠١) **lk hgll, k hk kivp faxz lk 1/4 fhy lk y 1/2 m hglm & myhj jkhmgjuh lplmyn ik** المجلدان **hbfohw kom ykmhk smsdmmgpdh hgjkmdv Soziologische Aufklarung** الأول والثاني، أوبلاد ١٩٧٠.

(١٠٢) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(١٠٣) هابرماس ولومان نظرية المجتمع **Theorie der Gesellschaft**.

(١٠٤) انظر ما سبق.

(١٠٥) هابرماس ولومان، نظرية المجتمع ص ١٧٠.

(١٠٦) نفس المرجع ص ٢٩٣.

(١٠٧) انظر المجموعة **Handlungatheorien interdiaziptinar** المجلدات من ١-٤ (المحرر هـ. لنك **H. Lenk** ميونيخ، ١٩٧٩).

(١٠٨) الاستثناء الوحيد هو ر. برنشتاين **R. Bernstein** (براكسيس والفعل، نيويورك)، (١٩٧١) الذي لا يشير إلى مصادر القارة الأوروبية وحدها بل إلى التراث البرجماتي أيضًا.

(١٠٩) قام لومان بمحاولة بارعة ليستبدل بالمفهوم التقليدي للفعل مقولاته النظرية الخاصة عن النُّسق: **Zwechbergriff und Systamratonalitat, Tulrigen 1968**.

(١١٠) وعلى سبيل المثال النظرية العامة للقانون والدولة (ترجمة آندرز ودلنج **Anders Wedling**) كمبردج، ماساشوستس ١٩٤٥؛ النظرية البحتة للقانون (ترجمة ماكس نايت **Max Knight**) باركلي، كاليفورنيا ١٩٦٧. وعن كلزن قارن هـ. ل. ا. هارت **H. L. A. Hart** مفهوم القانون، أكسفورد ١٩٦١.

(١١١) ربما استطعت بدلًا من الإشارة إلى أمثلة أخرى أن أشير إلى مجموعة **Materialien Zur Normen Diskussion** (المحرر أو يلموللر **Oelmuller** المجلد ١ -٣ بادريورن ١٩٧٨/ ٩؛ والترجمة الإنجليزية تحت الطبع نيويورك) حيث يجادل آبل وهابرماس ولوبة **Lubbe** وغيرهم عن عقلانية المعايير دون أن يتخلصوا من بعض النغمات الإيديولوجية المسرفة ومن الممكن أن نلمح اهتمامًا موازيًا للأشكال العينية للعقل العملي بين الفلاسفة التحليليين كما تبين ذلك مجموعة تحت عنوان التفكير العملي (المحرر ج. راز **J. Raz (-, srmv 1/2 7/8 8791 3/4**).

ملاحظات ختامية

من الطبيعي ألا يكون للمقال نهاية محدَّدة، لأنه بحث لا يهدف إلى وضع نتائج يقينية. فكيف لا تقنع إذن سلسلة من المقالات التي ترابطت فيما بينها برباط واهٍ -كيف لا تقنع بنهاية مفتوحة، حينما يكون مبدأ وحدتها الحقيقي هو عرض مجموعة من المجادلات في حقبة محدودة بحدود زمانية صرف؟ وأن يجمع المرء معًا الخيوط المختلفة لمشكلة، وتناولات المسائل ووجهات النظر للمدارس المتباينة معناه أن يلجأ إلى أسطورة مستمدة من تراث التأريخ. هذه الأسطورة هي وحدة الحقبة الزمنية. فإذا أمعنا النظر، رأينا أنه ما من حقبة يمكن أن تكون موحَّدة: إذ يمثل كلٌّ منها عددًا متنوعًا من الظواهر التي تعتمد على اهتمامات الباحث وبؤرة رؤيته. والظواهر المتعددة الأنواع التي يمكن تمييزها في أي قطاع من التاريخ تتخذ عامة المظهر المميِّز لحقبة معينة لا لشيء إلا كنتيجة لعملية التوحيد التي يقوم بها المؤرخ. وهكذا كانت أسطورة الحقبة الزمنية أداة نافعة لخلق النظام في التاريخ.

بيد أن فكرة الحقبة تصبح على كل حال موضع التساؤل عندما لا تطبق على الماضي. وإنما على الحاضر ذلك أن كل حاضر جديد يمكن أن يعرِّف نفسه بدوره على أنه حقبة. والوعي بعصر نتوقعه غدًا لا يتخذ علامته المميَّزة

إلا من بُعده بمسافة عن اليوم، الذي سيصبح بدوره ماضيًا. وهكذا فإن الحدود الفاصلة بين الحقب المختلفة تجري معًا إلى ما لا نهاية، بحيث تفقد الأسطورة النافعة بالارتداد إلى الماضي -أعني أسطورة وحدة حقبة معينة- تفقد كل معنى. والسؤال عما إذا كان ما يُفْهم على أنه حقبة في الحاضر، كان حقًّا حقبة بمعنى وحدة مُعْترف بها، هذا السؤال سوف يقبل أن يُحَلَّ فيما بعد فحسب. فلا أحد يعلم مقدمًا أي عملية لإضفاء الطابع النسبي سوف تحدث في نظرتنا إلى ما هو مركزي في الوقت الحاضر، وكيف يمكن أن تتحول الموضوعات السائدة الآن إلى موضوعات عابرة، أو كيف يمكن أن تصبح الشخصيات المغمورة شخصيات مهمة في عصر مقبل. وأيًّا كان الأمر، ثمة شيء واحد يمكن أن نعرفه فعلًا، بل والآن. هو أنه حتى حكم مؤرخ المستقبل لن يكون نهائيًّا، لأن أي حكم تاريخي سيظل مفتوحًا للمراجعة؛ وأن الحقيقة التي ينطوي عليها أي حكم استرجاعي **retrospective** يمكن دائمًا أن يأتي ما يبطلها بدورها.

هذه المظاهر المتغيّرة يمكن أن تدفعنا إلى نزعة شكية شاملة تنظر إلى كل شيء -دون استثناء- على أنه نسبي! ولعلها أن تكون مجرد عامل لإحداث التوازن مع نزعة قطعية (دجماطيقية) ضيقة الأفق، ليست على استعداد لأن تضع في اعتبارها أي شيء وراء ما تراه بعينيها مباشرة. والدفاع الوحيد ضد التطرف الشكّاك والتطرف القطعي هو الاقتناع بوحدة الفلسفة. فمن المؤكد أن هذه أيضًا أسطورة مفيدة، ويمكن أن تكون أي شيء إلا أن تكون حقيقة تاريخية متحققة. ولكنها تتيح لنا أن ننتقي ما هو جوهري فلسفيًّا من الظواهر التاريخية المتعددة، وبهذا يرفع من شأن النشاط الفلسفي نفسه. والاقتناع بوحدة الفلسفة يفتح أعيننا على ما يمكن أن تقوله الحقب الأخرى أو

الاتجاهات الفلسفية الأخرى للفيلسوف. كما تجعل من المحال في الوقت نفسه ظهور ذلك الوهم غير الفلسفي الذي يجعل المرء يعتبر الموضوع الذي يشتغل به هو الفلسفة بوجه عام، ولغير ما سبب إلا أنه هو نفسه الذي يشتغل به.

وهكذا تكون وحدة الفلسفة تصحيحًا لنظرة أحادية الجانب، وحافزًا على الاشتغال بالفلسفة. وينبغي على كل إنسان يهتم بالفلسفة أن يشارك منذ البداية في هذا الاقتناع، كما ينبغي عليه أن يبذل أقصى ما في وسعه لكي يساعد في التأكيد على أن هذه الأسطورة لا تظل مجرد أسطورة.

